أُوْلي لاغرسبيتز

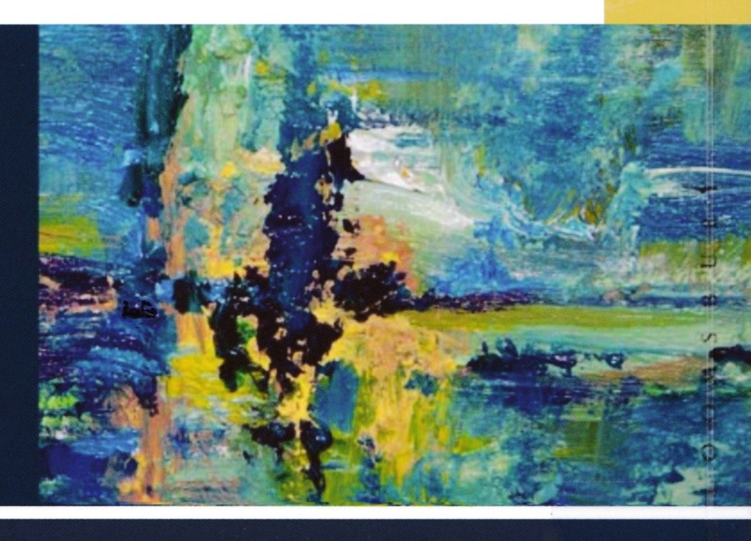
الثقة
والأخلاق والعقل البشري

ندیم للترجمة

ترجمة
د. مصطفى سمير عبد الرحيم

OLLI LAGERSPETZ

trust, ethics & human reason







دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

مكتبة

ابن النديم للنشر والتوزيع

الثقة

والأخلاق والعقل البشري

العنوان الأصلي للكتاب

Trust, Ethics and Human Reason
Olli Lagerspetz

الثقة، الأخلاق والعقل البشري

ترجمة: د. مصطفى سمير عبد الرحيم

الطبعة الأولى، 2021

عدد الصفحات: 262

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-599-47-0

الإيداع القانوني: السداسي الأول/ 2021

ابن النديم للنشر والتوزيع

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر

ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد

تلفاكس: 88 97 25 41 213+

خلـــوي: 03 76 20 661 213+

Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

خلوي: 28 28 69 3 961+

هاتف: 37 04 74 1 961+

ص.ب. 113/6058

الحمـراء، بيروت–لبنان

Email: rw.culture@yahoo.com
info@dar-rawafed.com
www.dar-rawafed.com

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

أُوْلي لاغرسبيتز

الثقة
والأخلاق والعقل البشري

ترجمة
د. مصطفى سمير عبد الرحيم





المحتويات

«... وخَلَقهُ بفطرته يُخبِر بما يعلمه إلا لعارض يغيّره عن فطرته...ومن المعلوم أنه لم يعرف بحسه إحبال أُمه لأبيه ولا ولادة أُمه له وكذلك لم يحس ولادة أهله وأهل مدينته مع أنه لا بد من الاعتراف أنّ هذه أم فلان وهذا ابنها...ولابد أنّ أحدهم يستعين بالآخر على جلب منفعة ودفع مضرة...ويحصل ذلك بأنواع الصناعات والمعاوضات الذي لم يشهد بحسه تفاصيل ذلك بل يستفيده من إخبار المباشرين له... ففي الجملة قبول الأخبار... هو من الأمور الفطرية الضرورية لبني آدم كما أنّ الأكل والشرب والنكاح لهم كذلك».

ابن تيمية

ما أودُّ بالفعل قوله هو أنّ لعبة اللغة لا تكون ممكنة إلا إذا وثقَ المرء بشيء ما (لم أقل «يمكنه أن يثق بشيء ما») .

فيتغنشتاين

إلى لارس هيرتزبيرغ والجماعة الفلسفية في أُوبو

مقدِّمة المترجِم

إنّ الثقة مكوِّن أساسي في المجتمع البشري ورئيسي لازدهار الإنسان. ربما لا تكون هنالك مبالغة في قول سيسيلا بوك: "مهما كان ما يهم البشر، فإنّ الثقة هي الجَو الذي يزدهر فيه" (Sisssela Bok 1999:31)[1]. ركّزت الكثير من الأبحاث حول الثقة على جوانبها الاجتماعية، ومع ذلك، فإنّ علماء الاجتماع الأوائل كانوا - على حد تعبير أكسيل جيلفرت (Axel Gelfert 2014: 163) - من بين أول من أدرك مدى تعقيد مفهوم الثقة لدينا. إذ كتبَ عالم الاجتماع الألماني جورج سيميل معلِّقاً في عام 1900 حول ما ينطوي عليه أمر الوثوق بشخص آخر عبر تصديقه:

أن 'تُصدِّق شخصاً ما'، من دون إضافة أو حتى تَصوُّر ما هو ذلك الشيء

(1) تستفتح جوديث سايمون كتابها المهم الصادر حديثاً (*Routledge Handbook to Philosophy of Trust*) مقدمتها للكتاب قائلة: تخيّل عالماً بلا ثقة. لن نركب سيارة الأجرة أبداً دون الوثوق في نية السائق وقدرة السيارة على توصيلنا إلى وجهتنا المنشودة. ولن ندفع أي فاتورة أبداً دون الوثوق بالمحاسب والبنى الاجتماعية والمؤسسية بأكملها التي تطورت حول مفهوم المال. ولن نتناول الدواء الموصوف دون الثقة في حكم طبيبنا، والشركات المنتجة للدواء وجميع أنظمة الرعاية والرقابة التي تميز نظام الرعاية الصحية عندنا. ولن نعرف متى وأين ولدنا إذا كنا لا نثق في شهادة أبوينا أو صحة السجلات الرسمية. وقد نبقى أيضاً نعتقد أنّ الشمس تدور حول الأرض دون الوثوق في الخبراء والتجارب التي تقدِّم نتائج تضاد الحدس. تبدو الثقة أساسية ولا مفر منها في حياتنا الخاصة والاجتماعية، وسعينا وراء المعرفة. وبالنظر إلى انتشار الثقة، فقد يكون من المفاجئ أنّ الثقة بدأت مؤخراً فقط تحظى باهتمام كبير في الفلسفة الغربية.

الذي يصدِّقه المرء عنه، يعني توظيف مصطلح عميق وخفي للغاية. إنه يُعبّر عن الشعور بأنّ هناك بين فكرتنا عن الكائن والكينونة نفسها ارتباطاً ووحدة محددينِ، وتناسقاً معيناً في تصورنا له، وتأكيداً وعدم مقاومة في استسلام الأنا لهذا التصور، الذي قد يعتمد على أسباب معينة، لكنه لا يتم تفسيره بواسطتها. (Georg Simmel 2011: 191)

يقول لارس هيرتزبيرغ

إنّ الثقة... تكون **مُضمَّنة** في الكثير من ردود الفعل الأولية للإنسان على الإنسان الآخر. إنّ **فقدان** طريقة ردّ الفعل هذه هو الذي يجب أن يكون واضحاً عبر استدعاء، على سبيل المثال، آثار التعليم والخبرة. (Hertzberg 1988: 317)

ويُشير لاغرسبيتز إلى أنّ نَحوْ كلمة الثقة عادة ما يُشير إلى موقف انعدام الثقة:

تنتمي لغة اليقين إلى الموقف الذي يكون فيه اليقين موضع تساؤل، وفي الواقع، إنّ الانحرافات عن المعيار هي التي تجعل استعمال الكلمة ذا مغزى من الأساس. إذن، "الثقة" هي على غرار "البراءة". يكون للكلمة معنى لأنّ الناس لا يكونون أبرياء دائماً؛ بل يبدؤون كأبرياء ثم يفقدون براءتهم لاحقاً. (Olli Lagerspetz 1997, pp. 99-100)

أشارت أنيت باير من قبلهما إلى هذا الفقدان الذي سمّته بالطابع بعدْ الوفاتي:

نصل إلى إدراك ما تنطوي عليه الثقة بأثر رجعي وبعدْ وفاتي، بمجرد أن تُعاد إلينا قابلية الطعن الخاصة بنا مع جروح حقيقية. (Annette Baier 1986, 100)

قبل التعقيب على هذا الطابع الخفي الضمني وبعد الوفاتي للثقة لا بد من الإشارة إلى أهمية ورقة أنيت باير التي صدرت عام 1986 تحت عنوان "*Trust and Antitrust*"، حيث كانت هذه الورقة هي نقطة الانطلاق للتفكير الفلسفي المعاصر حول الثقة. وكان التفسير الذي قدّمته فيها موضع استشهاد الكثير من الأبحاث. في هذه الورقة، ذهبت باير إلى أنّ الثقة هي الاعتماد على حُسن نية الشخص تجاه الواثق. بدأت باير بالإشارة إلى الصمت الغريب حول الثقة في المعتمد

الفلسفي الأخلاقي، وتحديداً حول سؤال مَن يجب أن نثق به، وبأي طريقة، ولماذا (Baier 1986, 232). ورأت أنه للإجابة على ذلك، يجب أن نعثر على اختبار نحكم من خلاله على علاقات الثقة من منظور أخلاقي. أكّدت باير على البُعد المعياري للثقة من خلال المقارنة بين **الثقة والاعتماد**. حيث يُظهر تحليل باير أنّ كل من الثقة والاعتماد ينطويان على أنواع مختلفة من التوقعات، ويحفزان أنواعاً مختلفة من المواقف التفاعلية عند إحباطهما: عندما يعتمد المرء فقط على شخص آخر لفعل شيء ما، فإنّ إحباط هذا الاعتماد ينطوي على خيبة أمل، لكنه لا يستدعي إدانة وانفعالات أخلاقية سلبية؛ في حين عندما يثق المرء بشخص آخر للقيام بشيء ما، فإنّ انتهاك الثقة يستدعي مواقف تفاعلية أخلاقية كالغضب أو الاستياء أو الإحساس بالخيانة. إنّ الوثوق بشخص ما يتضمن وضع توقعات قوية عليه، مما يجعل الواثق عرضة لإمكانية الطعن أو الخيانة أو لبعض المواقف الأخلاقية الأخرى.

في الوثوق، يتكل المؤتمِن على المؤتَمن، وهذا يجعل الأول عرضة للخيانة (Baier 1994, 99). عند باير، تنطوي الثقة على موقف يتم فيه قبول قدر من 'قابلية الطعن' و'الاطمئنان' مفاده أنّ ثقة المرء لن يتم انتهاكها (Baier 2007: 136). مع هذا القبول والاطمئنان، "يتخلى المرء عن البحث (في ذلك الوقت) عن طرق تقليل قابلية الطعن تلك" (Jones 2004: 8). وهذا غالباً ما ينطوي على الامتناع عن التحقق من المؤتمَن (Baier 1994; Jones 2004). وفي الحقيقة، ترى باير أنّ التحقيق أو التدقيق المفرط بشأن المؤتمَن هو علامة على علاقة ثقة مرَضية (Baier 1994: 139).

وبالعودة إلى الطابع الضمني والخفي وبعد الوفاتي للثقة أثناء سريانها بشكل طبيعي في العلاقة الإنسانية، فإنّ هذا الطابع الذي يجعلها غير مدركَة هو السمة المميزة لتحقّق الثقة بشكل غير واع بين الأفراد ولا يتم إدراك انعدام الثقة إلا عند استحضار الطابع بعد الوفاتي لها، فلا نُدرك غيابها إلا عند التلفّظ بها أو الوعي بها. هذه السمة التي يمكن اجمالها بعبارة 'إذا حضرت غابت وإذا غابت حضرت' التي تميز الثقة هي ما جذبت اهتمام مؤلفنا لهذا الكتاب - أُولي لاغرسبيتز - لكن قبل بيان موافقته لباير واستدراكه عليها لابدَّ من الإشارة أولاً

إلى أنّ هذا الفهم للثقة ينطوي على مُخرَجات فيتغنشتاينية تتعلق بكيفية استعمال التعبيرات في اللغة أثناء التعلّم والاختبار.

بشكل عام، تُعد مساهمات فيتغنشتاين المختلفة في الفلسفة مرتبطة بتبصّرات أساسية معينة حول دور اللغة. فهو يعتقد أننا لا يجب أن نفترض مسبقاً أنّ معنى أي تعبير معين يتم ترسيخه من خلال تحديد مرجعه، أي الظاهرة التي يمثلها. بدلاً من ذلك، يجب أن ننظر إلى استعمالات التعبير في السياقات المختلفة للحياة الإنسانية؛ وبشكل خاص استعمالاته المختلفة. ففيما يتعلق بالتعبيرات النفسية - وهل الثقة حالة نفسية؟ سؤال ستتم معالجته لاحقاً في كتابنا هذا - نجده يحث القارئ على عدم الانخراط في الاستبطان لالتقاط جوهر الحالات النفسية المعينة.

إنّ "ما نحن بحاجة إلى إدراكه هنا، هو أنه من خلال استدعاء لغة **الثقة والخيانة**، فإننا لا نحدد ببساطة حقائق موجودة هناك. بدلاً من ذلك، نحن نستدعي منظوراً معيناً. نحن مدعوون إلى **ملاحظة** سلوك الشخص تحت ضوء معين. وبالتالي، فإنّ السؤال الذي ينبغي طرحه ليس ما هي المعايير الصحيحة لتطبيق كلمة الثقة على الظاهرة النفسية أو السلوكية؟ بل عوضاً عن ذلك، ما هو دور التحدّث عن الثقة في التفاعل البشري؟" (Olli Lagerspetz & Lars Hertzberg 2013: 31).

في ورقته، "On the Attitude of Trust"، يعتمد لارس هيرتزبيرغ، مثله مثل لاغرسبيتز[2] بشكل كبير على كتاب **في اليقين** لفيتغنشتاين مجادلاً بأنّ

(2) ينسب أوْلي لاغرسبيتز نفسه إلى الفيتغنشتاينية السوانزية أو مدرسة سوانزي نسبة إلى جامعة ويلز في مدينة سوانزي. ضمّت هذه المدرسة مجموعة من الفلاسفة ممن لهم خلفيات متنوعة لكن ما جمعهم هو اهتمامهم بأفكار فيتغنشتاين المتأخرة - من أبرزهم راش ريس، بيتر وينش، روي هولاند، هاورد مونس، إلهام دلمان، ديوي فيليبس. اتفقت مدرسة سوانزي مع فيتغنشتاين المتأخر حول أنواع القضايا المهمة في الفلسفة، وكيف يتعين على المرء أن يتعامل معها (معتمداً على الوصف فقط)، وكان هذا التقارب الفلسفي هو الذي سوّغ وصفهم في النهاية بـ 'مدرسة سوانزي'.

"الحديث عن الثقة يعني الحديث عن الموقف الأساسي للشخص تجاه الآخرين، وهو موقف، على عكس الاعتماد، لا يتعين تفسيره، أو تقييمه، من خلال اللجوء إلى الأسباب. بل بالأحرى، لأننا نمتلك هذا الاستعداد الأساسي لقبول ما تعلمناه من الآخرين فإننا يمكننا تطوير فهم للأسباب...إنّ محاولة تفسير دور الثقة في العلاقات الإنسانية بوصفها مسألة قبول التصريحات... تعاني من تحيزات فكرية ومعرفانية. فتصديق ما يقوله الآخرون هو صقل لأشكال أخرى أكثر أساسية من الثقة. فقط في **السياق** الذي تُشكِّله الثقة، يمكننا أن نقول، يكون للحقائق وإصدار التصريحات مكان. يجب أن نبدأ بمحاولة فهم طبيعة الثقة بوصفها رد فعل بدائي". (Hertzberg 1988, 307, 309)

تتحدث باير عن 'الثقة البدائية والأساسية'، أو 'الاطمئنان البدائي والأساسي [ur-confidence]' (Baier 1986, 110). وتقارن الثقة القصدية، التي تتطلب الدراية باطمئنان المرء، مع الثقة 'غير الواعية' (Baier 1986: 100)، تُعدّ الأخيرة نموذجية في الأطفال الرضّع. في الحقيقة، تصف باير ثقة الأطفال الرضّع بأنها نوع من 'الثقة غير الواعية التلقائية' 'الفطرية'[3] ,Baier 1986: 106

---

(3) ترى شانتال باكس: أنه وفقاً لفيتغنشتاين، إنّ تصديق الأطفال الرضّع ووثوقهم بوالديهم ومعلميهم يأتي بشكل طبيعي. يمكن القول إنّ هذه الثقة أساسية [basic] بمعنى أنها غريزية أو غير مكتسبة، ولكن أيضاً بمعنى عدم تعلقها بأي شيء محدد. هذا يعني، في حين أنّ اليقينيات نفسها يمكن تمييزها على أنها نوع من الوثوق - كالوثوق بأنّ 2+2=4، أو أنا اسمي شانتال باكس، على سبيل المثال - إلا أنّ الثقة التي يُظهرها الأطفال لا يمكن أن تكون محددة بهذه الطريقة. فهي ترقى إلى الاستعداد للمشاركة فيما يفعله ويقوله آباؤهم ومعلموهم ومجاراتهم. ولولا هذا الانفتاح الغريزي وغير المقيّد في الأساس، لن يتمكّن المعلمون من تعليم الأطفال أنّ كل إنسان لديه دماغ، أو ما تعني كلمة 'ألم'. في الواقع، إذا كان الأطفال الرضّع ينفرون من مجاراتهم، فإنّ المعلمين لن يكونوا قادرين على نقل أي شيء على الإطلاق. [...] من المؤكد أنه لا يمكن القول إنّ الأطفال (على استعداد) أن يثقوا بنفس المعنى الذي يمكن أن يثق به البالغون، لكنّ فيتغنشتاين لا يستبعد عزو ظواهر فيسيولوجية أساسية إلى الرضّع، كما يتضح من ملاحظاته حول الألم. إضافة إلى ذلك، رغم أنّ هذه الثقة

107). وفي موضع آخر تُسمّي باير الثقة شعوراً (Baier 1994: 131)، وأيضاً ظاهرة ذهنية (Baier 1994: 132)، لكنها تُشير أيضاً إلى أنها، على غرار كل الظواهر الذهنية، تفلت من التصنيف إما إلى 'معرفانية'، أو 'عاطفية'، أو 'إرادية': 'إنّ الثقة، إذا كانت أياً من هذه التصنيفات، فهي جميعها' (Baier 1994: 132). إنّ هذا التصنيف للثقة على أنها ظاهرة ذهنية، أو حالة ذهنية (Baier 1997: 120)، انتقده أوْلي لاغرسبيتز. في الواقع، يُفضّل لاغرسبيتز ألا نُطلق على الثقة أي شيء - لا هي حالة ذهنية، ولا هي انفعال أو شكل من السلوك (Olli Lagerspetz 1997, 95)، ولا هي موقف (Olli Lagerspetz 1998, 20) كما سيتضح في هذا الكتاب أيضاً. ويقصر الأمر على دراسة **استعمالات** لفظة 'الثقة'، وما الذي ننجزه معها.

يقول لاغرسبيتز:

> نحن نتصرف؛ فقط بعد ذلك، يتضح لنا أننا كنا **نثق** بشخص ما طوال الوقت. (1997, 99)

> تبدو العبارة [أنا وثقتُ بـ ع]، بصيغتها في زمن الماضي، وكأنها وصف لنشاط كنتُ منخرطا فيه قبل أن يتم خذلاني... الافتراض المسبق أنّ شيئاً

الغريزية لا تتمتع بنفس التعبيرية الطبيعية كما في الإحساس مثل الألم، إلا أننا نُسلِّم بثقة الأطفال الرضّع، التي ربما تظهر بشكل أوضح عندما نلاحظ إحجامهم أو رفضهم التفاعل مع الأشخاص غير المألوفين بالنسبة لهم. إنّ هذا الغياب للثقة الذي يلفتنا هو الذي يُثبت أننا نعتبر موقف الوثوق الخاص بهم موقفاً افتراضياً (راجع Lagerspetz 1998, pp. 96-102). يجادل لاغرسبيتز بأنه من غير المنطقي التساؤل هل الثقة فطرية أم لا لأنّ القدرة على الثقة ليست مَلَكَة. ومع ذلك، فإنّ القول إنه من الطبيعي أن يثق الطفل بالقائمين على رعايته لا يرقى إلى عزو حالة ذهنية معقدة إليه؛ يبدو أنّ لاغرسبيتز يعترض على مفهوم أكثر فكرانية حول الثقة الأساسية من المفهوم الذي أستخدمه أنا. (*Subjectivity After Wittgenstein*, p. 127, 128, 178)

ما - على ما يبدو، عملية فكرية - كان يجري في داخلي يبدو أنه ضروري إذا أردنا الحفاظ على صدق الادعاء، 'أنا وثقتُ بـ ع!'.

لكن ربما لم تكن هناك عملية فكرية؛ ربما لم أفكِّر في ع من الأساس؟ (1997, 100).

وفق رؤية لاغرسبيتز، تكون الثقة في **ذروتها** عندما تكون **ضمنية** أو **غير واعية**؛ أي عندما لا نكون على دراية بها:

... إنّ ثقة في الآخرين تظهر في كثير من الأحيان في حقيقة أننا لا نكون على دراية بثقتنا. ومن ناحية أخرى، إذا كان الناس واعين تماماً بحقيقة أنهم يثقون ببعضهم البعض، أو يستمرون في الحديث عنها، فإنّ ذلك قد يسوِّغ الشكوك بشأن ما إذا كانت هناك ثقة كبيرة بينهم في المقام الأول. يبدو أنّ الحالات غير الواعية تماماً هي التي يجب تحليلها... إذا أردنا أن نرى كيف تدخل الثقة في حياتنا. (Olli Lagerspetz 1997, 109)

... إنّ الثقة بوصفها شروعاً واعياً تُعدّ ثانوية منطقياً للثقة غير التفكرية[4].

---

(4) لعلَّ هذا النص لـ لاغرسبيتز هو من أكثر نصوصه السابقة على كتابنا هذا صراحةً في التمييز بين نوعين من الثقة: ثقة أولية [primary] غير تفكرية غير واعية وثقة ثانوية [secondary] تفكرية واعية. وقد وظّفت دانييل مويال شاروك هذه الفقرة في استدراكها على لاغرسبيتز في كتابها المهم (Understanding Wittgenstein's On Certainty) الصادر عام 2004 في الفصل المعنون اليقين بوصفه ثقة - أنا مدين بالفضل لكتابها هذا فيما يتعلق بجزء من هذه المقدِّمة - وفيه ترى شاروك أنّ هناك يقيناً موضوعياً له طابع يتميز بما تتصف به الثقة الأساسية - التي يرفض لاغرسبيتز تسميتها ثقةً - من حيث إنه لا تفكري ولاواعي وغير مسوَّغ وغير مصاغ. ما قامت به شاروك لإلزام لاغرسبيتز باعتبار هذا اليقين الموضوعي ثقة هو أنها قاربت بين اليقين الموضوعي هذا والتأويلات القريبة جداً منه التي قدّمها لاغرسبيتز للثقة الأولية أو ما قد يُفهم أنه يدور في فلك الثقة الأولية كما توحي بذلك الفقرات أعلاه، ومع ذلك، - على حد تعبيرها

يرتبط معنى الثقة بالنسبة لنا في الأساس بحقيقة أننا **عادة** لا نصوغ ثقتنا أو نفكر فيها أو نخطط لها. وهذا هو السبب في أنني عادة ما أكتشف ثقتي بعد وفاتها. عندما أقول، 'لقد وثقتُ به...' (Olli Lagerspetz 1998, 31)

أن ترى **أمراً** ما على أنه ثقة يعني أن تأخذ بالحسبان احتمالية الخيانة؛ لكن أن **تثق بالفعل** يعني تحديداً عدم تمييز الخيانة بوصفها احتمالية حقيقية. (Olli Lagerspetz 1997, 114)

الحديث عن الثقة عادة ما ينطوي على احتمالية خيبة أمل يمكن تخيلها (Olli Lagerspetz 1998, 47)

ينطوي الحديث عن الثقة على منظور خارجي يمكن للمرء على نحو متخيل أن يشير إلى خطر الخيانة... أن تثق بأنّ النظام الطبيعي لن ينهار يعني أن تثق في أنّ ما لا يمكن تخيله لن يحدث. (Lagerspetz 1998, 133, 147)

بالنسبة لـ لاغرسبيتز، لابد من مراعاة **السياق** الذي يُشار فيه إلى الثقة من

- رغم ربطها بين الثقة واليقين الموضوعي إلا أنّ لاغرسبيتز سيعترض على تسمية اليقين الموضوعي ثقة على غرار اعتراضه على تسمية أي نوع مما يسمى بـ 'الثقة الأساسية' 'ثقة'. ربما سبب رفض لاغرسبيتز اعتبار اليقين الموضوعي ثقةً هو أنّ الأول من سماته عند شاروك أنه تأسيساني وشاروك ترى فيتغنشتاين تأسيسانياً - قراءة مرجوحة لفيتغنشتاين المتأخر - على أنّ لاغرسبيتز في هذا الكتاب الذي بين أيدينا أفردَ فصلاً خاصاً بالثقة الأساسية وتناول أهميتها من الناحية السياقية بما قد يُضعف من استدراك شاروك عليه. وعلى نحو ذي صلة، إنّ اليقينيات التي أرادت شانتال باكس تمييزها عن الثقة الأساسية في الهامش رقم 3 هي نفس اليقينيات أو اليقين الموضوعي عند مويال شاروك (راجع شانتال باكس المصدر السابق) حيث ترى باكس أنه بقدر ما تُشكِّل اليقينيات الناضجة-تماماً نوعاً متوارثاً من الوثوق، فإنها تُشكِّل امتداداً لنوع من الثقة أكثر أساسية يوجد بشكل طبيعي في الأطفال الرضعّ.

خلال **الحديث** عنها أو **التفكير** فيها أو التعبير عنها **بالفعل**. لا تكون الثقة في ذروتها الفعلية أثناء الحديث عنها أو التفكير فيها لأنّ السياقات التي تتضمن هاتين الحالتين دائماً ما تنطوي على احتمالية انعدام الثقة، وبالتالي من خلال هذه السياقات يصحُّ وصفها أو تسميتها بالثقة ويكون الحديث عنها أو التفكير فيها ذا معنى - أي له استعمال - مثلا في سياق حديثك أمام شخص ما عن ثقتك بشخص آخر مع وجود بعض الأسباب الممكنة التي تدعو للريبة، أو ما قد يطرأ على بالك من أفكار إزاء شخص يعاني من حالة ذهنية مرَضية ما كالتوحّد أو بعض الاعتقادات الوهامية. أمّا إذا كانت الثقة حاضرة **بالفعل** - أي أنك تثق **بالفعل** - فهنا لا يكون لإمكانية نقيضها أي معنى - استعمال - وبالتالي لا يكون للحديث عنها أو التفكير فيها على أنها ثقة أي معنى - استعمال - من هنا تؤدي تسمية الثقة الواقعة **بالفعل** ثقةً إلى أن تكون تحصيل حاصل عند لاغرسبيتز (1998, 161) أو مكوِّناً سخيفاً لمعظم التفاعلات الإنسانية تقريباً (Lagerspetz & Hertzberg 2013: 4, 6, 8) - يذكر لاغرسبيتز مثالاً يتضمن دعوة صديق ما إلى منزله لتناول العشاء مع التندّر بغرابة استحضار الحديث عن الثقة به، يُنظر لاحقاً في هذا الكتاب.

> ... إنّ الافتقار إلى الدراية والتفكّر الذي عادة ما يميّز الثقة ليس عرضياً، بل أساسياً لما تعني الثقة. (Lagerspetz 1998, 46)

يبرز الاعتراض الرئيسي لأوْلي لاغرسبيتز على باير في أنها، رغم اعتبارها الثقة غير واعية أو غير تفكرية، إلا أنها تغفل عن الطريقة التي يكون فيها الطابع بعدْ الوفاتي للثقة - أي غياب التفكّر والدراية بالوثوق - **مؤسِّساً** لمفهومنا عن الثقة:

> إنّ الطابع بعدْ الوفاتي للوثوق ليس مجرّد حقيقة نفسية عرضية (وفق الطريقة التي تقدّمه باير بها) بل **مؤسِّساً** لكيفية استخدامنا للمفهوم. (Lagerspetz 1998, 22)

إنّ الثقة ليست موقفاً، لذا فهي ليست شيئاً يحتاج إلى التسويغ. ولسنا في حالة الطبيعة الهوبزية: فهنالك مجتمع قائم مع ما يستلزمه ذلك من شبكة هائلة من العلاقات. وكل هذه العلاقات موثوقة إلى حدٍ ما أو آخر بقدر ما تتضمن جميعها اعتماداتٍ تبرز في بعض النواحي وتختفي في أخرى. وعليه، ينبغي النظر إلى الثقة "بوصفها إحدى الجوانب المميزة لأنشطتنا الأساسية واتصالاتنا والتزاماتنا التي عادة ما تكون غير متنازع عليها" (راجع الفصل الرابع من هذا الكتاب). وبما أنّ هذه الالتزامات والاتصالات يتم التفاوض عليها بعقلانية، فإنّ الاعتمادات - المدركة وغير المدركة - التي تنطوي عليها هي نتيجة هذه المفاوضات. وهكذا، "لا تكون الثقة خارجية عن العقل البشري في المقام الأول بل جانباً مهماً له". إذن، أي تفاعل سيحدث على خلفية الثقة هذه. إضافة إلى ذلك، لا يجب النظر إلى هذه الخلفية بوصفها ترياقاً لعلاج الشكوكية حول الثقة - قد لا تكون الثقة عقلانية لكننا مستعدون للوثوق على أية حال - بل يجب النظر إليها من ناحية أخلاقية: القول إنّ هنالك مثل هذه الخلفية من الثقة ما هو إلا طريقة أخرى لقول إنه يجب علينا تصوّر العلاقات الإنسانية بلغة أخلاقية. يخلص لاغرسبيتز إلى أنّ هنالك "ترابط داخلي" بين **الثقة، الأخلاق والعقل البشري**.

ما سبق كان مجرد لمحة بسيطة عن موقف أنيت باير في ورقتها المهمة الصادرة عام 1986 وما تلا ذلك من ردود مؤيدة وانتقادية خاصةً من أوْلي لاغرسبيتز الذي عُرف عنه مع أُستاذه لارس هيرتزبيرغ بتوظيف تبصرات فيتغنشتاين المتأخر - خاصة في **في اليقين** - في فهم الثقة، مما قاد إلى رؤى صقلت جزءاً مما هو سائد من الأفكار وانتقدت الكثير منها كما سيتضح تباعاً في هذا الكتاب كالتمييز بين الثقة والاعتماد والاستدراك على هذا التمييز، وحول ما إذا كانت الثقة موقفاً أو اعتقاداً أو انفعالاً أو غير ذلك، وحول التصورات المعيارية والأخلاقية للثقة، وحول اعتبار الثقة شكل من أشكال المخاطرة، وما يتعلق بالحلول المقدّمة من خلال نظريات الألعاب. وكذلك

تفاعل لاغرسبيتز مع إبستمولوجيا الشهادة، وتقديمه لشخصيات مهمة أخرى، إلى جانب فيتغنشتاين، عُنيت بالموضوع أمثال لوغستروب وبيتر وينش؛ فالحاصل أنه ما زال هناك الكثير والكثير بانتظار القارئ في هذا الكتاب الماتع.

آمل من ترجمتي هذه سد ثغرة مهمة تعاني منها المكتبة العربية حول موضوع الثقة والشهادة، وأرجو أن تكون محفِّزاً لغيري للعمل على مواصلة إثراء المكتبة العربية حول هذا الموضوع.

وأخيراً، فإنّي أحمدُ الله العزيز الكريم، وأشكره على نعمه الدائمة عليّ التي لولاها لما تمكّنت من إتمام هذا العمل. وأسأل الله جلَّ في عُلاه أن يجعل هذا العمل خالصاً له وحده، ويبارك فيه، وينتفع به أُناس كُثر. هذا وصلى الله على من بُعث رحمة للعالمين، والحمد لله رب العالمين.

د. مصطفى سمير عبد الرحيم

15\02\2021م

3 رجب 1442هـ

Mustafasamir16@gmail.com

مراجع مقدمة المترجم

Baier, A., "Trust, Suffering, and the Aesculapian Virtues'', in R. L. Walker and P.J. Ivan hoe (eds.), *Working Virtue: Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*, New York: Oxford University Press, 2007.

-'Trust and Antitrust', Ethics 96 (1986), pp. 231-60 (reprinted in Baier, A., Moral Prejudices).

-Moral Prejudices: Essays on Ethics, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

-'Reply to Olli Lagerspetz', in L. Alanen, S. Heinämaa and T. Wallgren (eds), Commonality and Particularity in Ethics, Basingstoke: Macmillan, 1997.

-ÂTrust, Suffering, and the Aesculapian Virtues'', in R. L. Walker and P.J. Ivan hoe (eds.), *Working Virtue: Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*, New York: Oxford University Press, 2007.

Bok, S. (1999), Lying: *Moral Choice in Public and Private Life* (3rd edition). New York: Vintage.

Bax, C., Subjectivity after Wittgenstein. The Post-Cartesian Subject and the 'Death of Man', London: Bloomsbury, 2012.

Gelfert, A. (2014), *A Critical Introduction to Testimony*, p. 163. Bloomsbury.

Hertzberg, L., 'On the Attitude of Trust', in Lars Hertzberg, The Limits of Experience, Helsinki: Acta Philosophica Fennica, vol. 56, 1994; first published in Inquiry 31 (1988), pp. 307-22.

Jones, K., 'Trust and Terror', in P. DesAutel and M. U. (eds.), Moral Psychology: Feminist Ethics and Social Theory, New York: Roman & Littlefield, 2004.

Lagerspetz, O. (1997) 'The Notion of Trust in Philosophical Psychology' in Alanen et al. (1997), 95-117

Lagerspetz, O., Trust: The Tacit Demand, Dordrecht: Kluwer, 1998.

Lagerspetz, O. and Hertzberg, L., 'Trust in Wittgenstein', in P. Mäkelä and C. Townley (eds), Trust: Analytic and Applied Perspectives, Amsterdam: Rodopi, 2013.

Simmel, G. (2011), Philosophy of Money (transl. David Frisby, with Tom Bottomore). London: Routledge.

Sharrock, D. (2004), Understanding Wittgenstein's On Certainty, Ch. 9, Palgrave macmillan.

Simon, J. (2020), Routledge Handbook of Philosophy and Trust, p. 1. London: Routledge.

شكر وتقدير

تمّت كتابة هذا الكتاب في الأساس بين عاميّ 2013 و2014، لكنّ الفترة التي مهّدت لكتابته كانت أطول بكثير من ذلك. فقد أمضيت العام الدراسي من 1990 إلى 1991 وأنا أدرس الفلسفة السياسية والأخلاقية مع بيتر وينش في جامعة إلينوي في أوربانا-شامبين. وحظيت بمساعدته ودعمه بشتى الطرق أثناء هذه الفترة التكوينية الفلسفية والشخصية من حياتي. عندها قررت أن أكتب أطروحة الدكتوراه الخاصة بي حول مفهوم الثقة. فكان لارس هيرتزبيرج، المشرف عليّ في أُوبو، داعماً على الفور وباستمرار للمشروع، كما كان على الدوام مع سائر أعمالي. انتهيت من الأطروحة في عام 1996 ونُشرت ككتاب بعد ذلك بعامين.

بعد أن انتهيت من ذلك الكتاب، وجهت انتباهي عن وعي إلى مواضيع فلسفية أخرى. بَيد أنّ التطورات اللاحقة جعلتني أعود إلى الانشغال بفلسفة الثقة مرة أخرى. عندما كان يُطلب مني بين الحين والآخر المساهمة بأوراق بحثية حول مفهوم الثقة عبر مؤتمرات أو على شكل مختارات أدبية، تنامت عندي الإحاطة بأوجه القصور والنقاط العمياء في كتابي السابق. بعبارة موجزة، كانت لها مزاياها الحميدة والسيئة أيضاً على الاحتراف الفلسفي للإيمان عند ذلك الشخص الشاب. علاوة على ذلك، فإنّ الحقل الفلسفي نفسه تطور بسرعة في السنوات القليلة الماضية. وغدت أشكال النزعتين التعاقدية والعقلانية أقل شيوعاً في الفلسفة الأخلاقية الناطقة باللغة الإنكليزية؛ فكان هنالك نوع جديد من

الانفتاح تجاه فلسفة الانفعالات وفلسفة اللغة، بما في ذلك الجدل الفلسفي الحالي حول الشهادة. يبدو أنّ الوقت قد حان لبزوغ نظرة عامة جديدة.

يضع تاريخ تعليمي وعملي هذا الكتاب بشكل مباشر ضمن التقليد الفلسفي المعروف بالفيتغنشتاينية السوانزية. أما التأثيرات الفلسفية الأكثر تحديداً فترجع إلى بيتر وينش و(على وجه الخصوص) لارس هيرتزبيرغ - حيث كان تأثيرهما، من بين جميع الفلاسفة الأحياء منهم والأموات الآن، عليّ هو الأكبر. آمل أن يظهر جزء من تأثيرهما عليّ في كل موضع من هذا الكتاب، وليس فقط حيث أذكرهم صراحةً. علاوة على ذلك، فإنّ عمل هيرتزبيرغ حول فلسفة الثقة ينتمي بطبيعة الحال إلى مصادر الجدل الفلسفي الحالي حول الثقة. وكنا قبل بضعة سنين مضت، قد كتبنا أيضاً ورقةً بحثية معاً، وقد وجدت بعض الحجج من هذه الورقة طريقها إلى هذا الكتاب.

وقد ساعدني زملائي وطلبتي وأصدقائي في جامعة أوبو أكاديمي، فنلندا، قبل كل شيء من خلال التعليق على أجزاء مختلفة من الكتاب أثناء ندواتنا الأسبوعية. ومن بين أولئك في أوبو الذين حفّزوا عملي على هذا الموضوع، أذكر الآن بعضهم فقط: جوناس أولسكوج، أنتوني فريدريكسون، مارتن جوستافسون، إيلفا جوستافسون، ماركوس كانانين، كاميلا كرونفيست، تاج كورتين، يرسا نيومان، هوغو ستراندبيرج وجوران نوركولا. أمّا من خارج أوبو، فقد حفّزت التعليقات والتشجيعات من ديفيد كوكبرن (من جامعة ويلز، ترينيتي سانت ديفيد)، وريتشارد هاربر (من مايكروسوفت للأبحاث في كامبريدج)، وكريستوفر روبنسون (من جامعة كلاركسون، بوتسدام، نيويورك) هذا الكتاب أو العمل الأولي الذي قاد إليه. وأودّ أن أُشير بشكل خاص إلى أنّ أولسكوج وروبنسون بذلا عناء قراءة مسودة المخطوطة بأكملها والتعليق عليها. وقد حظي هذا العمل بمنحة من الجمعية الفنلندية للعلوم والآداب.

ومع كل هذا، لا أقول أنني أتوقع أن يتفق أي من الأشخاص المذكورين هنا (أو أي شخص آخر) مع كل شيء ذُكر في هذا الكتاب. إذ الخلاف هو

شريان الحياة بالنسبة للفلسفة؛ ليس لأنّ الفلسفة لم تعثر إلى الآن على المسار الآمن للعلم، بل لأنّ المنظور الفلسفي عن الأشياء دائماً ما يكون منظوراً لشخص ما عن الأشياء.

بالنظر إلى هذه الخلفية التاريخية، وجدتُ أنه من الطبيعي أن أُهدي هذا الكتاب إلى كل من لارس هيرتزبيرغ والجماعة الفلسفية في أُوبو.

أُوبو، فنلندا، 31 كانون الأول، 2014

الفصل الأول

الثقة ومشاكلنا معها

إذا كان على المرء أن يصف بإيجاز حياة البشر بوصفها نوعاً، فإنّ إحدى الخصائص التي ستتبادر إلى الذهن بسهولة هي: اعتمادنا على الأُناس الآخرين. هذا الاعتماد هو نسيج حياتنا. في بعض الأحيان، ينتج هذا الاعتماد عن اختيارات مدروسة، ولكن بشكل عام، إنّ الحياة التي تنطوي على الثقة والاعتماد المتبادلين ليست شيئاً خططنا له أو اخترناه. وبالبدء بما هو واضح، فإنّ عمليات التعلّم تستغرق وقتاً وتتطلب إرشادات وتعليمات من الآخرين. وبالنتيجة، فإنّ الإنسان اليافع لا يزال معتمداً على الجيل السابق لفترة طويلة بعد بلوغه مرحلة النضج الجسدي. وبمجرّد أن نمتلك قدراتنا العقلية بشكل كامل، نتخذ القرارات بشأن الانخراط في المشاريع التعاونية أو الانسحاب منها. لكن كل ذلك يحدث في المجتمع - داخل شبكة ضخمة من الاعتماد المتبادل الذي بالكاد يمكن مسحه أو دراسته حتى من قِبل الخبراء. إنّ الاعتماد على الآخرين هو جزء مؤسِّس للممارسات البشرية الهامة، والذي ربما يكون أفضل ما يمكن رؤيته في المواقف التي لا تتوفر فيها المساعدة لسبب ما. فالكثير منا يمكن أن يكونوا على استعداد لسؤال الغرباء تماماً عن الاتجاهات في المدن الأجنبية. لكن ضع في اعتبارك أولئك الذين لا يشعرون بالأمان للقيام بذلك: مثل، ربما، اليافعين جداً والكبار المسنين، والنساء في بعض المواقف، وأفراد المجموعات الأقلية الذين يُعاملون بريبة على نحو روتيني. حيثما لا يمكننا أن نثق أو أن

نكون محلاً للثقة، يكون قد تم استبعادنا عن المجتمع بأسره - ليس لأنّ اتصالاتنا مع الآخرين تُصبح صعبة ولا يمكن التنبؤ بها من الناحية العملية، بل لأننا جُردّنا من قدرتنا ذاتها كفاعلين اجتماعيين.

ذَكرَ ديفيد هيوم: 'الاعتماد المتبادل بين البشر كبير جداً لدرجة أنه يندر أن يكون أي فعل بشري مكتملاً تماماً بذاته، أو مُنجَزاً من دون الإشارة إلى أفعال الآخرين، التي تكون مطلوبة لجعله يستجيب بشكل تام لمقاصد الفاعل'[1]. إنّ ملاحظة هيوم ذكية، لكنه ربما لم يرَ تبعاتها الكاملة. حيث كان يفكِّر بشكل أساسي في التعاون من أجل تعهدات محدودة ومحددة - أمور يمكننا التخطيط للقيام بها أو عدم القيام بها. إذ من الواضح أنّ تشاركنا مع بعضنا البعض يَسري على نحو أعمق من ذلك. فاحتمالية عدم الثقة ذاتها المعقولة تعتمد على قدر كبير من المعرفة، وأنماط التفكير وأنماط الفعل المقبولة التي نأخذها على أساس الثقة من الآخرين.

في الفلسفة الأكاديمية الناطقة باللغة الإنكليزية، تمّ نشر معظم الأعمال المتعلقة بالثقة في ثمانينيات القرن العشرين أو بعد ذلك. ولا يزال العمل المنشور في الثمانينيات يُستشهد به على نطاق واسع ويُستعمل كنقطة انطلاق للأبحاث. أما اليوم فلم تعد الثقة موضوعاً مهملاً، بل ظهرت أسئلة ومقاربات مركزية واضحة المعالم إلى حد ما. من هنا، يبدو أنّ الوقت قد حان لتقديم رؤية عامة[2]. عند إجراء مسح للكتابات الفلسفية حول الثقة، فإنّ سؤالاً واحداً

(1) David Hume, 'Enquiry Concerning Human Understanding', in David Hume, *Enquiries Concerning the Principles of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1902), Section VIII, Pt, §69.

(2) I also recommend the overviews by Hartmann, Origgi, E. Simpson and T. Simpson; see Martin Hartmann, 'Einleitung' in Martin Hartmann and Claus Offe (Hg.), *Vertrauen: Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts* (Frankfurt/New York: Campus Verlag 2001, pp. 7-34); Gloria Orggi, *Qu'est-ce que la confiance?* (Paris: Vrin, 2008); Evan Simpson, 'Reasonable Trust', *European Journal of Philosophy* 21 (2011), pp. 402-23; Thomas W. Simpson, 'Computing and the Search for trust', in Richard H.

يظهر على أنه مركزي. كيف تتوافق حتمية الثقة مع العقلانية - سمة أخرى اتُفق على أنها مركزية في حياة الإنسان العاقل؟ ليس هنالك توتر بين هذين الشرطين البشريين المميزين: (1) الحقيقة الطاغية لاعتمادنا المتبادل؛ و(2) طابع التفكير العقلاني كممارسة مستقلة للعقل؟ منذ ديكارت، إن لم يكن من قبله، يقال لنا باستمرار إنّ المعرفة تعتمد على الأدلة والتفكير، لا على الثقة، لأنه، كما يصوغ جون هاردويغ الأمر، 'إنّ الثقة، لكي تكون ثقة، يجب أن تكون على الأقل عمياء جزئياً'[3]. يبدو أنّ الثقة تتضمن تجاوز أو معارضة ما هو ممكن الوصول إليه أو مسوّغ فحسب على أساس استدلالنا الخاص من المعلومات المتاحة. إذا رفضنا الوثوق بشخص ما أو شيء ما (شخص، مصدر معلومات) أكثر مما كان 'يستحق' بوضوح، فإننا ببساطة لا نثق بهم. ومع ذلك، من الصعب تخيّل حياةً بشرية لا تنطوي على مثل هذه الثقة. يتضمن جزء كبير من النقاش الفلسفي المتعلق بالثقة محاولات مختلفة للتغلّب على الصراع الواضح بين الثقة والعقل[4].

الثقة والعقل: أصدقاء أم أعداء؟

في كتابه الموجز عن الثقة والعقلانية، يجادل مارتن هوليس بأنّ الثقة وحتى الفعل التعاوني بشكل عام يبدوان في التحليل الأخير غير متوافقين مع الاتجاه الفرداني لما يسميه بـ 'العقل التنويري'[5]. يبدو تحليله، الذي سنعود إليه لاحقاً[6]، مقنعاً فيما يتعلق بالرؤية المحددة للعقلانية العملية، التي تُعرّف

R. Harper (ed.), Trust, Computing, and Society (Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 95- 119).

(3) John Hardwig, 'The Role of Trust in Knowledge', *The Journal of Philosophy* 88 (1991), pp. 693-708, at p. 693.

(4) للاطلاع على نظرة عامة حديثة بشأن الجدل حول الثقة والعقلانية، انظر:
Jeremy Wanderer & Leo Townsend, 'Is it Rational to Trust?', *Philosophy Compass* 8 (2013), pp. 1-14

(5) Martin Holli, *Trust Within Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

(6) الفصل الثاني التالي.

على أنها السعي الفرداني لتحقيق المنفعة. لا يبدو أنّ هناك حجة رسمية متاحة لإقناع الفاعل العقلاني (من النوع الذي تضمنته مناقشة هوليس) بالوثوق بفاعل آخر معروف بأنّ لديه دوافع مماثلة. هنالك حالة مماثلة عن عدم التوافق بين الثقة والعقلانية تمّ تقديمها في العالم الإبستمولوجي. فوفقاً للرؤى القياسية حول التسويغ العقلاني للدعاوى المعرفية، هنالك إشكالية، على الأقل للوهلة الأولى، في قبول الدعاوى المعرفية من الآخرين على أساس الثقة(7). تقترن هذه الرؤى بشكل عام بالتنوير، وتوحي بالفردانية والتحرر من التقاليد. ومع ذلك، تنشأ صورة مختلفة إلى حد ما إذا ما لجأنا إلى تلك الوثيقة المحورية لعصر التنوير، أي مقالة إيمانويل كانط حول مفهوم التنوير عام 1784(8). فكما هو معروف على نطاق واسع، صكَّ كانط القول التنويري المشهور، ’Sapere aude!، تحلَّ بالشجاعة لاستخدام فهمك الخاص بك!‘(9) لكنه كان يريد أن يكتشف ما يرقى إليه استخدام ’الفهم الخاص‘ بالمرء بالضبط. يشدِّد كانط على أهمية وجود جمهور عام مستنير. يعتمد تقدّم العقل على إمكانية التفكّر **المشترك** ولا يمكن تخيّل حدوثه في عزلة اجتماعية(10). وبذلك سيكون من الأنسب

---

(7) انظر الفصل 6 هنا؛ وانظر:
Benjamin McMyler, *Testimony, Trust, and Authority* (New York: Oxford University Press, 2011), pp. 10-44.

(8) Immanuel Kant, ‘An Answer to the Question: What is Enlightenment? in M. J. Gregor (trans. And ed.) *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 11-22). See further Esther Oluffa Pedersen, ‘A Kantian Conception of Trust’, Sats 13 (2012), pp. 147-69.

(9) Kant, ‘What is Enlightenment?’, p. 17.

(10) كما تُشير إستر أولوفا بيدرسن، بالنسبة لكانط، ’إنّ القدرة على التفكير والحكم تنبع بشكل خاص من **الحس المشترك** باعتبارها "ملكة للحكم التي في تفكّرها تأخذ في الاعتبار (قبلية) طريقة تمثيل كل شخص آخر في الفكر، من أجل **كما لو كان** ينطبق حكمها على العقل البشري ككل"‘.
Pedersen, ‘A Kantian Conception of Trust’. P. 148 (fn 2); Kant: *Critique of the Power of Judgment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 173 [293].

وصف هدف انتقاد هوليس على أنه فكرة **عقلانية** و**فردانية** على وجه التحديد عن العقل والاستقلالية، ومن غير واضح تماماً إلى أي جانب سيقف 'التنوير' أخيراً في النزاع. هذا التقليد الفرداني، الذي يُعتبر توماس هوبز ممثلاً مهماً له في فترة ما قبل التنوير، يفترض الريبة كموقف افتراضي؛ فبالنسبة له، هذا هو الموقف الواضح الذي يحتاج البشر في العالم الهوبزي إلى التغلّب عليه بعقلانية. قد يُنظر إلى كانط بالأحرى على أنه يقول إنّ الجمهور المستنير يحتاج، في نطاق معين ومهم ولكنه محدود من الحالات، إلى التغلّب على الموقف الافتراضي البشري الطبيعي **للثقة**. لكن بصرف النظر عن جذوره التاريخية، فإنّ جزء كبير من تقليدنا الفلسفي في كل من الفلسفة السياسية والإبستمولوجيا تضمّن التركيز على الفاعل الفردي. من المفترض أن يستخدم هذا الفاعل موارده الشخصية فقط بصرامة للوصول إلى استنتاجات عقلانية.

اسمحوا لي أن أتناول بعض سمات هذه الصورة العقلانية والفردانية للحياة البشرية التي، بالطبع، تم تشريحها بالتفصيل من قِبل الآخرين[11]. من الناحية الفلسفية، إنّ السمة الأهم فيها هي الموقف المفضّل الذي تمنحه للشكوكية. **فعدم الاعتقاد بشيء** هو الموقف الأولي الذي يُفترض على الفاعل الفردي أن يتغلّب عليه بمساعدة التجربة والتفكير العقلاني. بناءً على ذلك، تُشير إليزابيث وولغست إلى المثل الأعلى الذي تم إطلاقه في عصر النهضة باعتباره واحداً من ثيولوجيا وعلم افعل-ذلك-بنفسك[12]. تظهر عواقب هذا الموقف العام، في الإبستمولوجيا، في صعوبة استيعاب المعرفة عبر الشهادة كمصدر شرعي للمعرفة[13]. وفي الفلسفة السياسية، يبرز الإرث الشكوكي كمشاكل حول تفسير

(11) for instance, see C. B. MacPherson, *The Political Theory of The Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962).

(12) Elizabeth Wolgast, *The Grammar of Justice* (Ithaca: Cornell University Press, 1987), p.3.

(13) انظر المزيد في الفصل 6 من هذا الكتاب.

كيف يمكن تسويغ التعاون عقلانياً من الأساس[14]. ويتم التعبير عنه في كل من الفلسفة السياسية والأخلاقية برؤية صريحة أو ضمنية حول المكان المناسب للثقة وقابلية الطعن والاعتماد. وفق تلك الرؤية، لا يكون الاعتماد المتبادل هو البيئة الطبيعية للفكر والفعل البشريين. على الأقل في العالم المثالي الذي يسكنه بالغون عقلانيون تماماً، يجب أن يتم التعامل مع الاعتماد على أنه شيء قد نستغني عنه أو **نختاره** بسبب بعض الغايات الحذرة أو المسوّغة أخلاقياً. كان الجدل الفلسفي حول الثقة في العقود القليلة الماضية، خاصة في الفلسفة الناطقة باللغة الإنكليزية، يتألف إلى حد كبير من محاولات للانخراط في هذا التقليد.

يكمن محور هذا الجدل في محاولات **تسويغ** الثقة والأشكال الأخرى من الاعتماد بين الشخصي. في الوقت نفسه، ربما يكون هنالك شيء من الإخفاق الذاتي المتأصل في فكرة تسويغ الثقة، أو على الأقل تسويغ الثقة **بشكل كامل**[15]. أليست المشكلة بالتحديد هي أنه يجب أن نثق لأنه ليس هنالك يقين؟ وبذلك يبدو أنّ أي سبب للثقة يمكن طرحه يجب ألّا يرقى إلى مستوى التسويغ الكامل. ومن ناحية أخرى، إذا كنا نثق مسبقاً بالآخر، فإنّ الحاجة إلى البحث عن تسويغ لا تنشأ حتى. بعبارة أخرى، يبدو أنّ قوة الحجة بحد ذاتها لا يمكنها أبداً نقل الشخص من الموقف الأولي لعدم الثقة إلى ذاك الخاص بالثقة أو **العكس بالعكس**. لا يعني هذا الزعم بأنّ مثل هذه التبدلات لا تحدث في الحياة

---

(14) انظر الفصل الثاني التالي.

(15) كما أشار جوناس أهلسكوج مؤخراً فيما يتعلق بالشهادة، إنّ التركيز القوي على التسويغ الذي يميّز النقاشات المعاصرة مثير للدهشة بالنظر إلى أنّ معظم الفلاسفة الذين يكتبون عن الموضوع يودّون أن تبقى تفسيراتهم قريبة من الممارسات العادية. ومع ذلك، 'فقط عندما يدخل الشك بالفعل، يسأل المرء عن التسويغ، لذا، إذا كان أول شيء يسأل عنه فيلسوف الشهادة هو "التسويغ"، فهذا يعني أنه تجاوز الممارسة العادية من البداية'. من [مراجعة] جوناس أهلسكوج لـ '*Testimony, Trust and Authority*' لـ بنجامين ماكمايلر. *Philosophical Investigations* 36 (2013), pp.98-102, at p.101.

الحقيقية، بل إنّ دور الحجة فيها غير واضح تماماً. بإيجاز، عند مراجعة الأدبيات المتعلقة بالثقة من الثمانينيات فصاعداً، فإنّ الوجود الوافر للثقة وربما طابعها غير القابل للاختزال تمّ تمييزهما في الغالب، لكن غالباً ما فُهمت هذه الميزات على أنها تدل على صعوبة مبدئية. الثقة هي شيء وفق المعنى العقلاني 'لا يجب' أن يكون موجوداً، لكنه مع ذلك موجود بشكل واضح؛ شيء يبدو علاوة على ذلك أنه لا مفر منه ويستدعي التفسير والتسويغ العقلانيين.

باستثناء الاستنتاج الذي مفاده أنّ الثقة هي ببساطة غير عقلانية ويجب تجنبها، يبدو أنّ هنالك ثلاث استراتيجيات متاحة. تُجادل الأولى بأنّ الثقة، على الرغم من المظاهر، تتألف من اعتقادات مسوّغة تتعارض ظاهرياً فقط مع الأفكار المقبولة عن العقلانية[16]. وتحافظ الأخرى على أنّ الثقة كَمَيل بشري ليست عقلانية ولا غير عقلانية، بل لها عواقب مفيدة (احترازية، أخلاقية، نفسية) تجعلها معقولة ومسوّغة[17]. أما الاحتمالية الثالثة فتجادل بأنّ الثقة ليست خارجية عن العقل البشري في المقام الأول بل هي جانب مهم منه. وهكذا، بناء على الرؤية الأخيرة، فإنّ تصوراتنا عن العقلانية يجب مراجعتها لكي تستوعب دور الثقة فيها[18]. بشكل عام أؤيد الرؤية الأخيرة في هذا

---

(16) يُعد راسل هاردين أحد الأمثلة المشهورة. انظر *Trust and Trustworthiness* لـ Russell Hardin (New York: Russell Sage Foundation, 2002).

(17) هذا الموقف هو الأكثر شيوعاً من بين المواقف الثلاثة. انظر أنيت باير، *Moral Prejudices: Essays on Ethics* (Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1994)؛ أنيت باير، 'Trust and Antitrust', *Ethics* 96 (1986), pp.231-60 (reprinted in Baier, *Moral Prejudices*, pp.95-129)؛ كارن جونز، 'Trust as an Affective Attitude', Ethics 107 (1996), pp.4-25؛ دييجو غامبيتا (محرر)، *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations* (Oxford: Blackwell, 1990).

(18) See Lars Hertzberg, 'On the Attitude of Trust', in Lars Hertzberg, *The Limits of Experience* (Helsinki: Acta Philosophia Fennica, vol. 56, 1994, pp.111-30; first published in *Inquiry* 31 [1988], pp.307-22); Lars Hertzberg, 'On Being Trusted', in Arne Grn and Claudia Welz (eds.), *Trust, Sociality, Selfhood* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, pp.193-204); Olli Lagerspetz and Lars Hertzberg, 'Trust in Wittgenstein', in

الكتاب. إنّ نمو العقلانية وتوظيفها ليسا معاديين للاجتماعية أو دخيلين عليها. وحتى ما نعتبرها 'قرارات مستنيرة' فهي تتأثر بتفاعلاتنا مع الأشخاص؛ كما سأُجادل فيما بعد، إنّ أفكارنا عن 'الدليل' التي تتكلم لصالح استنتاج ما أو آخر تعكس أيضاً علاقاتنا بالأشخاص الآخرين.

في الفصل الافتتاحي من كتابه عن الشهادة، يصف C. A. J Coady رحلته إلى هولندا، مشيراً إلى أنّ أسباب اعتقاده أنه موجود بالفعل في هولندا تعتمد في كل خطوة على ما يُخبره الآخرون به[19]. لكنّ اعتماده على الشهادة يذهب أبعد من ذلك حتى. فاقتناعه بأنّ هنالك بلداً اسمه هولندا، وفي الحقيقة الفكرة ذاتها فكرة وجود مثل هذه الأشياء أي 'البلدان' هي شيء قَبِلَه على أنه صحيح من خلال الآخرين. نحن سعداء بهذه الحالة لأننا، على حد تعبير لودفيغ فيتغنشتاين في الملاحظات المنشورة تحت عنوان **في اليقين**، 'ننتمي إلى مجتمع يرتبط مع بعضه من خلال العلم والتعليم'[20]. قد يعتبر المرء هذا الأمر مشكلاً لأنه يوحي بأنّ حيواتنا، في خطوطها العريضة، تعتمد على نمط عام من السلوك لا نختاره بعقلانية؛ إنّ القرارات العقلانية لا تظهر إلا كجزر صغيرة في بحر كبير من اللاعقلانية أو عدم العقلانية. لكنّ عمل فيتغنشتاين هنا وفي أي مكان آخر قد يؤخذ كذلك على أنه يُشير إلى أنّ 'العقلانية' هي مجرّد طريقة (أو طرق) ينظّم بها البشر حياتهم. إنّ العقل لا يمثّل برنامجاً سياسياً أو فلسفياً من أي نوع، بل يصف كيف يستدعي البشر في مجرى حيواتهم أفكاراً عن 'المعقول'. ليست جميع الاقتراحات حول ما هو معقول معقولة على نحو متساو والفلاسفة الذين ينظرون إلى الخطاب البشري ليسوا ملزمين بقبولها جميعاً. لكنّ الخلافات من هذا النوع تنتمي أيضاً إلى الإطار العام لحياة تكون فيها أشكال معينة من الاعتماد بين الشخصي بيّنة-بذاتها.

Pekka Mäkelä and Cynthia Townley (ed.), *Trust: Analytic and Applied Perspectives* (Amsterdam: Rodopi, 2013, pp.31-51).

(19) C. A. J. Coady, *Testimony: A Philosophical study* (Oxford: Clarendon Press, 1992), p.7.

(20) Ludwig Wittgenstein, *On Certainty* (New York: Harper & Row, 1972), §298.

هذا الكتاب له هدفان رئيسيان. فهو يهدف إلى تقديم لمحة عامة عن الجدل الفلسفي حول الثقة في العقود القليلة الماضية. علاوة على ذلك، في سياق قيامه بذلك، يأمل في تطوير رؤية تُنصف الاعتماد بين الشخصي والثقة باعتبارهما جوانب مركزية للعقل نفسه. سيتضمن التحليل بالضرورة فكرة عن حياتنا مع ’العقل‘ باعتبارها حياةً تتضمن علاقات أخلاقية. لا أعني الآن بعبارة ’علاقات أخلاقية‘ العلاقات الأخلاقية **الجيدة** بل بشكل عام أعني العلاقات التي تكون فيها المفردات الأخلاقية متاحة. فعلى سبيل المثال، سأُجادل بأنّ قابلية تطبيق مفاهيم الصدق وكون المرء ملتزماً بكلماته كمكونات للمدح أو النقد المحتمل هي أمر ضروري لفهم ما يعني الشخص بقوله[21]. إنّ المفاهيم الإبستمولوجية والأخلاقية متشابكة بإحكام هنا.

بالنظر إلى طبيعة التحقيق الحالي، لا ينبغي أن يتوقع المرء أن تنتج عنه تعريفات لماهية الثقة أو العقل ’حقاً‘. فالمفاهيم ابتُكِرت للاستعمال، واستصواب تبنّي تعريفات معينة لـ ’الثقة‘ أو ’العقل‘ يعتمد على القضية التي من المفترض أنها توضّحها. على سبيل المثال، يمكن استعمال التعريفات الفنية والشرطية عند الحاجة. علاوة على ذلك، هذا النوع من المرونة هو بحد ذاته جزء مهم من استعمالنا لهذه المفاهيم. ومع ذلك، أُصرّ على شيء واحد وهو أننا سننتهي بفهم محدود للغاية لمكانة كل من الثقة والعقلانية في شكل الحياة البشرية إذا اعتقدنا أنّ علاقتهما خارجية فحسب.

حول كيفية الكتابة عن ماهية الثقة

نبّهني فيلسوف زميل[22]، أثناء تناول مفهوم الثقة، أنه تذكّر ملحظ القديس أُوغسطين حول الزمن: نحن نعرف ما هو عندما لا يسألنا أحد عنه، لكن ما أن

(21) انظر الفصل 6.

(22) Christopher Robinson, email, 23 June 2014.

نُسأل عنه، لا نعرف بماذا نُجيب. من المحتمل أن يتفق معي أيضاً حول السبب الرئيسي لحيرة أُوغسطين. إذا كان السؤال، 'ما هو الزمن؟'، ليس فقط الجواب، بل السؤال نفسه يستعصي علينا. مَنْ الذي يطرح السؤال، وما هو غرضه؟ يتضمن كل نشاط أو اهتمام بشري تقريباً ما يمكن تسميته بالبُعد الزمني. بَيدَ أنّ الوجود الوافر لـ 'الزمن' في مساعينا لا يجعل السؤال أسهل، بل العكس تماماً. لأنه يعني أيضاً أنه ليس هنالك طريقة **مفضّلة** لمقاربته قبل أن يستقر سياق التحقيق. لوصف الأمر بطريقة أخرى، إنّ معنى 'ما هو الزمن؟' لا تتم تسويته بمجرد التلفّظ بالسؤال.

دائماً ما يستدعي سؤال 'ما هو غاز الخردل؟' إجابة إمّا من حيث التركيب الكيميائي أو من حيث الآثار المدمرة لهذه المادة المحظورة - مالم تكن هناك بعض الظروف غير العادية التي تُشير إلى الحاجة إلى أنواع أخرى من النقاش. يبرز السؤال عادة جنباً إلى جنب الموضوعات الواضحة إلى حد ما حول الصراعات والصناعات الحربية. في المقابل، بالنظر إلى النطاق غير المحدود عملياً من السياقات المحتملة لحديثنا عن 'الزمن'، فإنّ الاستجابة المناسبة لكل جواب عام مزعوم لـ 'ما هو الزمن؟' قد تكون، 'نعم، لكن'.... يتوافق هذا مع حقيقة أنّ أموراً بالغة الأهمية قد قيلت عن الزمن في كل من الفلسفة والأبحاث التجريبية.

نفس الشيء ينطبق على سؤال 'ما هي الثقة؟'. ستعتمد المعاني التي يمكن أن يتحمّلها السؤال الفلسفي على المخاوف المحددة التي تؤدي إلى ظهوره. ففي نظرة عامة عن الجدل في عام 2001، ادّعى مارتن هارتمان أنه، بالمقارنة مع معظم الأبحاث الاكاديمية، كان مؤلفو المعالجات النظرية للثقة حريصين بشكل غير عادي على تحديد مفهومهم الرئيسي من خلال تعريفات تحليلية من نوع ما. لقد كان يلمّح إلى فرط التعريفات[23] التي 'نادراً ما تترك الجو خالياً من

---

(23) Hartmann, 'Einleitung', p.24. ؛ يشير هارتمان مع بعض الإنصاف إلى أنّ مساهمتي

التجريد النظري[24]. لكنه يشير أيضاً إلى أنّ التعريفات المعروضة في هذه الأعمال لا تتوافق بالضرورة مع إيضاحاتها اللاحقة وتحليلاتها الإضافية[25]. وهذه من أعراض صعوبة إجراء مسح عن مفهوم مألوف بالكليّة. لا يمكننا أن نأمل في العثور على تعريف لجميع-الأغراض لـ 'الثقة' ولن يساعدنا ذلك على أية حال، لأنّ التعريف الجامع لكل الأغراض لن يساعدنا مع الأسئلة الحساسة-للسياق الناشئة.مكتبة .. سُر مَن قرأ

خذ بعين الاعتبار هذا الاقتراح، 'أن تثق يعني أن تُراهِن'. بالنسبة للشخص غير المطّلع على الأدبيات، قد يكون مفاجئاً أنّ هذه ربما تكون الطريقة الأكثر شيوعاً لوصف الثقة. ألا يجب أن نقول العكس تماماً؟ القول عن شخص ما، 'إنّ الوثوق به يماثل المراهنة' سيُعطي انطباعاً معقولاً بأنّ هذا الشخص لا يمكن الوثوق به. ومع ذلك، تنشأ الأفكار الفلسفية من مكان ما. من الواضح أنّ هنالك ممارسات اجتماعية (على سبيل المثال، الممارسات الاقتصادية) قد توصف لأغراض معينة بشكل مربح على أنها أشكال من المراهنة. قد تختلف أذهاننا حول كيفية توسيع نطاق استعمالاتنا لمفهوم الثقة، لكن لا شيء يمكن كسبه من مجرّد التأكيد على ضرورة استبعاد مثل هذه الاستعمالات إلى الأبد.

لا يمكن أن تكون المهمة الفلسفية هي إنشاء تعريف يمكن أن يفسّر معنى الثقة لشخص لا يعرفها. من المحتمل أنّ شخصاً كهذا لن يفهم التفسير أيضاً. ولا ينبغي أن يكون الطموح هو معرفة ما إذا كانت الثقة بشكل عام هي أمر

في المجلد تنتهي أيضاً بنوع من التعريف 'بالسلب'. (Olli Lagerspetz, 'Vertrauen als geistiges Phänomen', in Hartmann and Offe, *Vertrauen*, pp.85-113.)

(24) Hartmann, 'Einleitung', p.8.

(25) Hartmann, 'Einleitung', p.24؛ يُشير هارتمان على وجه التحديد إلى عالم الاجتماع بيوتر شتومبكا الذي، رغم مقاومته لمعالجات الثقة من خلال نظريات-الألعاب، طرحَ تعريفاً للثقة كـ 'رِهان' يتعلق بالأفعال المستقبلية الممكنة للآخر. انظر:
Piotr Sztompka, Trust. A Sociological Theory (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p.25; cf. Hartmann, 'Einleitung', pp.18-19.

جيد. وبشكل عام، بالمقارنة مع 'الزمن' مرة أخرى، من الأفضل بالتأكيد أن يكون لديك زمن بدلاً من ألّا يكون لديك، لكنّ هذا لن يكون جواباً لـ 'سؤال' هل الكون الذي له زمان ومكان هو أمر جيد. الحياة البشرية اجتماعية، والحياة الاجتماعية تنطوي على شبكة معقدة من علاقات الاعتماد والتوقعات الضمنية والصريحة. أن تسأل هل **هذا** هو أمر جيد بشكل عام يعني أن تسأل هل يجب ألّا نُفضِّل أن نكون شيئاً آخر عوضاً عن الانتماء إلى النوع البشري.

في الفلسفة، أن تَدرس ماهية الثقة يعني أن تعلم ما هو المقصود بـ 'الثقة' في الظروف المختلفة. وبالتالي، فإنّ طريقة مقاربة الثقة هي: وصف السياق الذي يُستدعى فيه المفهوم ودراسة مساهمة تلك العودة إلى السياق. بعبارة أخرى، ما هي المخاوف التي تُستدعى فيها مفردة 'الثقة' كَحلّ؟ وكيف يمكن أن يضيف الحلّ تعقيدات جديدة؟ حقيقة أنّ الحياة البشرية تتضمن اعتماداً متبادلاً يمكن رؤيتها بسهولة. لكننا في الغالب لا نلاحظ ذلك من الأساس ولا نحتاج إلى القيام بذلك. ومع ذلك، في بعض حالات الاعتماد، نشعر بالحاجة إلى إفراد فعل أو علاقة ما ووصفها بأنها حالة عن 'الثقة'. إن تطبيقاتنا لكلمة 'ثقة' وما يتصل بها من مفاهيم مثل 'خيانة' تمثّل طرقنا التي نوضّح بها الموقف بشكل مناسب. وهكذا يبدو لي أنّ 'ماهية' الثقة يمكن معرفتها بشكل أفضل، لا من خلال البحث عن الظواهر النفسية والسلوكية التي تمثّلها الكلمات ذات الصلة، بل من خلال النظر إلى المواقف التي تُثار فيها 'الثقة' بوصفها مشكلة. يجب أن نركّز على ما يحفّزنا على تطبيق هذا النوع من المفردات في بعض المواقف الإشكالية، وعلى كيفية مساهمة هذه التطبيقات في حلّ تلك المواقف أو خلقها أو تحويلها.

الحاجة إلى الانعكاسية

قد يرغب المرء في تضييق الخناق على الثقة من خلال الأمثلة. يكتب بول فولكنر:

> الوثوق بشخص ما للقيام بشيء ما هو فعل. ترك المرء مذكرته مغلقة على مكتبه مع علمه بأنّ شريكه سيطّلع عليها. عدم طلب عرض سعر ثانٍ عندما يقول الميكانيكي إن السيارة تحتاج إلى الكثير من العمل. التصافح على صفقة ما. اتباع إرشادات شخص غريب. شراء سلعة سيتم تسليمها لاحقاً. هذه هي أمثلة عن الثقة، ونحن نثق في هذه الحالات من خلال التصرّف بطريقة ما بدلاً من الأخرى[26].

يخدم هذا الاقتباس من كتاب فولكنر الحديث بشكل جيد في إيضاح أنّ الأسئلة حول الثقة قد تظهر في جميع أنواع المناسبات اليومية. ومع ذلك، سيكون من المفيد عند هذه المرحلة أن نستعين بالانعكاسية* من جانب الفيلسوف أو المنظِّر الاجتماعي. لا نحتاج إلى تدوين الأمثلة ذاتها فقط بل كذلك إلى الأخذ بعين الاعتبار ما نفعله في وصفها. جميع الحالات المقتبسة يمكن بشكل مؤكد تفسيرها على أنها أمثلة عن الثقة؛ ولكن هذا يرجع جزئياً إلى عدم تقديمها كأوصاف **وقائعية** بأي معنى واضح. ليست دعوى المؤلف أننا، عند الانخراط في هذه الأفعال، نعتقد دائماً بشكل صريح أو ضمني بأنّ أفعالنا تنطوي على الثقة. (بعض الأمثلة بمعنى ما لا تحتاج إلى اعتبارها أفعالاً من الأساس ما دامت لا تتضمن إلا الاستمرار في نمط محدد من السلوك.) ما نتعلمه من أوصاف فولكنر هو أنه كذلك الأفعال التي قد يراها المرء على أنها أمور روتينية بسيطة يمكن وصفها بشكل شرعي على أنها تنطوي على قفزة إيمانية. يتضمن هذا الأوصاف الجديدة المقنعة لممارساتنا.

تأمل في الملاحظة التي مفادها أنني يجب أن أثق بزوجتي إذا تركتُ مفكرتي على مكتبي. لا يتم تقديمها - هنا، على أية حال - كدعوى عمّا أُفكِّر

---

(26) Paul Faulkner, *Knowledge on Trust* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p.150

(*) الانعكاسية أو Reflexivity: تعني وفق علم اجتماع المعرفة العلاقات الدائرية بين السبب والنتيجة، وتعني على وجه التحديد داخل السوسيولوجيا الفعل المتصف بالإحالة الذاتية حيث يعود الفعل مشيراً أو مؤثراً على الكيان الذي أثاره. (المترجم)

به بشكل شخصي، أو ما يجب أن يفكِّر فيه أي شخص آخر في هذا الموقف. إنها نقطة حول التبعات العامة لترك وثيقة خاصة على مرأى البصر؛ تلك المتأصلة بالفعل في وصف الوثيقة على أنها 'خاصة'. علاوة على ذلك، قد يُفهم الموقف بطرق مختلفة. إحدى طرق التفكير فيه هي القول إنني أثق في أنّ زوجتي ستمتنع عن قراءة مفكرتي. الاحتمالية الأخرى هي أنني أثق في أنها لن تفكر بي بشكل سيء بغض النظر عما ستجده فيها. والاحتمالية الثالثة ستكون أنني 'أثق' في أنها لا تُكِن لي اهتماماً كبيراً لدرجة أنها ببساطة لن تنزعج منها. إضافة إلى ذلك، هنالك طريقة أفضل بالنسبة لها لمعرفة ما كنتُ أفعله وأُفكِّر فيه، ألا وهي أن تسألني. وكنوع آخر من التفاعل مع اقتراح فولكنر، قد أُجيب بأننا نتشارك الشؤون المنزلية بكل الأحوال: سيكون من الصعب بالنسبة لنا من الناحية العملية أن نخفي أموراً عن بعضنا البعض. الإجابة الأخيرة من شأنها أن تُزيل في الواقع التركيز على مسألة الثقة. قد يقال إنّ مشاركة الشؤون المنزلية بحكم تعريفها تنطوي على الثقة، لكن ربما هذا المثال المعني لا يعكس ذلك. **نظرياً**، ليس هنالك حد للأذى الذي قد تفعله زوجتي إذا عزمتْ على ذلك، لكن لم يتم تفسير لماذا يجب إثارة هذه الاحتمالات النظرية وتمييزها على أنها **مشاكل**. أخيراً، سيتخذ النقاش منعطفاً مختلفاً ويتجاوز الفلسفة لو كان سيقدِّم شخص ما اقتراحاً ملموساً مفاده أنّ زوجتي - أعني شخصاً محدداً - تريد التجسس علي، شخص محدد. عدتُ إلى المنزل واكتشفتُ أنّ مفكرتي مفتوحة على المكتب. هل أنا من تركها على هذا الشكل أم شخص ما لمسها؟ ما هي المواقف التي يبدأ فيها هذا السؤال بإثارة القلق عندي وماذا تخبرك ردود أفعالي عن علاقاتي مع الآخرين في المنزل؟ وما الذي يُخبرنا به الأمر بشأن **الفلاسفة** إذا أصروا على أنّ الموقف يجب أن يكون مقلقاً على نحو مواضح؟

أن أقول في **هذا** السياق إنّ سلوكي ينطوي على الثقة هو إلى حد ما لجذب انتباه السامع إلى حقيقة أنّ المرء قد يتخيل زوجتي - أو بالأحرى، على نحو غير محدد، زوجة **شخص آخر** في موقف مماثل - وهي تستفيد من فرصة قراءة مفكرة زوجها. أن 'تتخيل' هذا يعني أن تعتمد منظوراً تستدعي فيه أنواعاً معينة

من السيناريوهات. في هذا السياق، من المهم أن تسأل لماذا تقال مثل هذه الأشياء. بعبارة أخرى، من أين تأتي الحاجة إلى التفكير في سيناريوهات عدم الثقة؟ للاستشهاد بمثال مبالغ فيه، تدّعي Annette Baier أنّ الزوجة التي تنام بجانب زوجها تثق في أنه من غير المتوقع لمرض دماغي ما أن يحوِّله إلى معتدٍ مجنون[27]. هذه الملاحظة 'صحيحة' بمعنى أنّ المتزوجين لا يتخذون عادة احتياطات إزاء هذا النوع من التطور الوهمي. من ناحية أخرى، سيتطلب الأمر ظروفاً خاصة جداً لأي شخص لإبداء ملاحظة كهذه باستثناء إذا كانت على سبيل المزاح[28]. ومع ذلك، لا ينبغي أن نفكر فيها على أنها ملاحظة خاطئة، بل نبحث عن الخلفية التي تحفزّها في النقاش. إنّ مشكلتي مع هذه الأوصاف لا تتعلق بـ 'صدقها' بل بأسبابنا [الداعية]، إن وجدت، لذكرها. نحتاج إلى التفكر بشأن ما قد يجعل شخصاً ما، في موقف حقيقي، يصف المثال على أنه حالة عن الثقة[29]. بعبارة أخرى: ما هي تلك الظروف المقلقة التي قد يتطرق إليها المرء؟ وكيف يُسهم **التعبير** عن المشاكل في حلها أو تفاقمها؟

قد يُعتقد أننا بحاجة إلى البحث عن انعدام الأسباب عند تقديم تأكيد وقائعي يفوق حقيقة أنّ التأكيد صحيح. لكن هنا يجب تذكّر شيئين بشأن التواصل البشري. أولهما، إنّ التواصل لا ينحصر فحسب في حقيقة أننا نتجول مخبرين

---

(27) Baier, *Moral Prejudices*, p.159.

(28) يتضمن المثال تعقيداً آخر أيضاً: إذا أصبح الزوج عنيفاً خلال ظهور مفاجئ لمرض في الدماغ، فمن المحتمل ألّا تعتبر ذلك خيانة لثقتها.

(29) من الأمثلة الأخرى، مناقشة راسل هاردين لحالة Alberich، في *The Rhinegold* لـ واغنر. ألبيريتش: كما يخبرنا النص، يتخلى عن الحب إلى الأبد في مقابل القوى السحرية. يتساءل هاردين عما إذا كان يمكن للمرء أن 'يثق بشكل معقول بالتزامه'. يبدو لي، قبل أن تتم معالجة السؤال بشكل مثمر، أنّ المرء يحتاج إلى معرفة مَنْ يثق بـ ألبريتش أو لا يثق به بشأن هذه المسألة، وبأي طريقة سيكون من المهم بالنسبة لذلك الشخص أنّ ألبريتش يجب أن يتمسّك بالتزامه.
Russell Hardin, 'Trustworthiness'. *Ethics* 107 (1996), pp.26-42, at p.26.

بعضنا البعض بالأمور التي تكون صحيحة (أو خاطئة، حسب الحالة). إذ هذه الأمور قيلت لسبب ما، من قِبل شخص ما، لشخص آخر. افترض أنني أخبرتك أنني جائع وأنّ هناك مطعماً بعد التقاطع الثاني. من المفترض أنّ من بين أسباب قولي هذا ما يدل على حقيقة أنه صحيح[30] ومن المفترض أنني أريد أن أبلغك هذه الحقيقة. ومع ذلك، لن تقبض على ما أقصده إلا إذا فهمت اقتراحي بأن نتوقف عند المطعم.

ثانيهما، من غير الواضح أنّ حديثنا عن الثقة له مرجعية مستقلة بنفس الطريقة كما هو الحال هنا. عندما أشعر بالجوع وهنالك مطعم قريب، ربما لا أزال أختار عدم التطرق له، في حين تبقى الحقائق الفسيولوجيا والجغرافيا كما هي. لكن عندما أقول، أنا أثق بك، فأنا لا أُبْلِغ عن أفكاري فحسب وآمل في الحصول على ردّ - حتى لو كانت هذه الأمور مهمة أيضاً. بل أنا، بمعنى ما، أبتكر واقعاً بين-شخصي جديد. 'أنا أثق بك'، المتلفَّظ بها في الظروف الصحيحة (لا سيما تلك التي تكون فيها في وضع مسيطر)، تنقل شيئاً ما أكثر من مجرّد وصف حالتي الذهنية. إنها تُشير إلى أنني أتوقع منك تحمّل مسؤوليات الشخص الموثوق به[31]. ففي أحد المواقف المحتملة، أواجهك بالتزام أعتبرك

---

(30) على أية حال، إنّ الموقف لم يكن حالة واضحة عن تقديمي لتأكيد وقائعي إلا لأنّ السياق العام واضح بالنسبة لك أو يمكن استنتاجه بأمان. فعلى سبيل المثال، ما أنا مستعد لتسميته 'جوع' وما سأقبله على أنه مطعم للذهاب إليه سيعتمد على الظروف التي تتجاوز أي تفسير محايد للحقائق الفيسيولوجية والجغرافية. يناقش تشارلز ترافيس بعضاً من حالات التأكيد الأكثر غرابة التي لا يكون فيها سياق الجملة واضحاً لكلا المتكلمين من البداية. ما تقوله الجملة 'نفسها' غير محدَّد بدون سياق. وبالتالي، فإنّ قدرتنا على تقديم تأكيدات وقائعية في موقف ما تخضع إلى قدرتنا العامة على إيجاد موطئ قدم لنا فيها (وقدرة المستمعين إلينا على القيام بذلك).
Charles Travis, 'Pragmatics', in Bob Hale and Crispin Wright (eds.), *Companion to Philosophy of Language* (Oxford: Blackwell Publishers, 1997), pp.87-107.

(31) Also see Linus Johnsson, *Trust in Biobank Research: Meaning and Moral Significance* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2013), p.103; Katherine Hawley, 'Trust, Distrust and Commitment', Nous 48 (2014), pp.1-20.

قدمّته في وقت سابق. وما عليك الآن إلا أن تتراجع عن التزامك أو تعيد تأكيده لي.

النقطة المنهجية العامة التي أقدِّمها الآن هي: عندما يتم وصف مثال على أنه حالة عن الثقة، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار ما هي أنواع الالتزامات والشكوك والتعقيدات والمخاوف وما إلى ذلك التي يتم التذرع بها عند تقديمه على هذا النحو. وبذلك، فإنّ السؤال الرئيسي الذي يجب التعامل معه على أنه مثال ليس ما إذا كان حالة حقيقية عن الثقة، بل بدلاً من ذلك، ما هي أنواع المخاوف التي تتم الإشارة إليها إذا تم تقديم المثال على هذا النحو. وهذا له عواقب مهمة على سؤالنا الأولي 'ما هي الثقة'. في الضوء النقاط التي أُثيرت للتو، فإنّ السؤال العام يذوب بنفسه في قضايا حساسة-للسياق حول حالات معينة. إذا تم اعتباره سؤالاً موحداً، فلا يمكن التصريح به إلا من نقطة البداية التي ثبت أنها خاطئة.

تحتاج النقطة المنهجية كذلك إلى تطبيقها على النقاش الفلسفي نفسه. أحد الأشياء التي نكتشفها من خلال النظر إلى النقاش هي الطريقة التي تنعكس من خلالها المخاوف النظرية المحددة في النظريات المختلفة عن الثقة المتاحة. من الواضح أنّ الثقة ليست إستشكالية بحد ذاتها على نحو أكثر من الزمن، لكن يمكن أن تُصبح نقطة محورية للقضايا التي تنشأ بسبب منظورات محددة حول الفاعلية البشرية. وهذا صحيح على الرغم من أنّ المؤلفين الذين كنتُ أنظر إليهم - ومن المؤكد غالبيتهم - يقدّمون نظرياتهم عن الثقة على أنها إجابات لما يعتبرونه سؤالاً موحداً حول كيفية تعريف 'الثقة'. يؤكد هارتمان على أنّ التعريفات المختلفة تم تطويرها على أنها استجابات لتحديات محددة. ما يُتوقع من 'الثقة' أن تنجزه تحدده الاحتياجات للإطار النظري للمرجعية[32]. وبالتالي، لا يجب أن نتوقع اتفاقاً، واستخدام نظرية واحدة لانتقاد الأخرى دائماً ما يحمل في ثناياه مخاطر عدم تقدير المخاوف الكامنة وراء النظرية الخاضعة للتدقيق أصلاً.

---

(32) Hartmann, 'Einleitung', p.8.

القضايا الحالية

لقد تعامل الكثير من الجدل الحديث حول الثقة مع معضلة يمكن إرجاعها تاريخياً إلى هوبز. فوفقاً لهوبز، تكون الثقة ضرورية عندما يكون هناك تبادل للسلع أو الخدمات وتكون هناك فجوة زمنية بين الأداء الأول والإرجاع المقابل. ومع ذلك، كما هو معروف جيداً، أكدَّ هوبز على أنّ الحالة الطبيعية للبشرية هي حالة حرب عالمية[33]*. لا يمكن تأسيس علاقات ثقة مستقرة بين الفاعلين إلا بقدر ما لا يعود الأمر إلى الفاعلين أنفسهم لتقرير متى يجب أن يُعتبر الفعل محافظاً على الإيمان أو منتهكاً له. لا يمكنهم الهروب من حالة الحرب إلا إذا اتفقوا على إنشاء سلطة قسرية يمكنها إصدار الأحكام على خروقات الثقة وفرض العقوبات. على أية حال، يدعو الوصف الهوبزي لعلم النفس البشري بشكل عام إلى التساؤل: كيف يمكن للبشر في الحالة الطبيعية أن يتفقوا على **أي شيء**.

---

(33) Thomas Hobbes, Leviathan (London: Penguin, 1981).

(*) يَعتبِر هوبز أنّ البشر مختالون بطبيعتهم ومن ثمّ فإنهم يسعون إلى السيطرة على الآخرين وفرض احترامهم عليهم. إنّ الحالة الطبيعية للبشرية، وفقاً لهوبز، هي حالة حرب تكون فيها الحياة "منعزلة، وفقيرة، وبغيضة، ووحشية، وقصيرة" لأنّ الأفراد في "حرب الجميع ضد الجميع" (Leviathan 186). في هذه الحالة، يؤكد هوبز أنّ للأفراد "حقاً طبيعياً" للقيام بكل ما يعتقدون أنه ضروري للحفاظ على حياتهم. بعبارة أخرى، إنّ الأفراد في حالة الطبيعة ليسوا مقيدين بالالتزامات الأخلاقية أو القانونية لأنهم لا يمكنهم التواجد قبل تأسيس الصالح العام. في حالة الطبيعة "لا شيء يمكن أن يكون غير عادل لأنّ مفاهيم الصواب والخطأ والعدل والظلم ليس لها مكان' (L 188). الحرية البشرية، بالنسبة لهوبز، هي ببساطة حرية التصرف الجسدي ولا تكون مقيدة بمفاهيم قانونية أو أخلاقية. بعبارة أخرى، يكون الشخص حراً عندما لا يكون محبوساً أو مقيداً جسدياً. ولأنّ حالة الطبيعة هي حالة حرب مستمرة وشاملة، يزعم هوبز أنه من الضروري ومن المنطقي أن يسعى الأفراد إلى السلام لإشباع رغباتهم، بما في ذلك الرغبة الطبيعية في الحفاظ على الذات. تكشف قوة العقل، على حد تعبير هوبز، "قوانين الطبيعة" التي تمكّن البشر من تأسيس حالة السلام والهروب من أهوال حالة الطبيعة. المترجم: اقتبسته من مقال Thomas Hobbes: Methodology, Stephen Finn, The Internet Encyclopedia of Philosophy.

تكمن مثل هذه المشاكل الداخلية من المقاربات التعاقدية وراء الاهتمام الفلسفي المتجدد حالياً بالشروط الضرورية للثقة. يتعلق السؤال الرئيسي الذي تم تناوله هناك **بالمخاطرة**: كيف يتم تعليل العلاقات التعاونية بين الفاعلين ذوي المصلحة-الذاتية من الناحية العقلانية في حالات عدم اليقين. أيضاً إنّ ارتباط هذه القضايا بالنظرية الاقتصادية واضح للعيان. لقد كان مجلّد *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*، مجموعة قام بتحريرها دييغو غامبيتا[34] (نُشرت لأول مرة عام 1988)، مؤثراً في تحديد معايير الجدل الحالي. فقد كان الإجماع الناشئ هو التفكير في الثقة من حيث إمكانية التنبؤ والافتقار إلى ذلك. كان الاهتمام الرئيسي هو معرفة ما هي أنواع النظر التي يمكن أن تحثّ الفاعلين على التصرّف بطريقة تعاونية. حيث تمّ توظيف نظرية الألعاب ونظرية الاختيار العقلاني كأدوات.

يعتبر بعض المؤلفين المعضلة الهوبزية غير قابلة للحل وفقاً لشروطها الخاصة. فعلى سبيل المثال، يدّعي هوليس أنّ جميع الخيارات المتاحة تم استكشافها بالكامل ووُجِد أنها ناقصة بالفعل بحلول نهاية القرن الثامن عشر[35]. وهذا ما شجّع بعض الفلاسفة وعلماء السياسة على النظر إلى ما وراء نظرية الاختيار العقلاني إلى المتغيرات الثقافية 'الناعمة' التي اكتشفها علماء الاجتماع[36]. الفكرة هي أنّ التماسك الاجتماعي يوحي أو يفترض مسبقاً وجود ثقة معممة. ومثل هذا التماسك لا يمكن تفسيره من خلال عقلانية استراتيجية بل هو بالأحرى شرط للأخيرة.

---

(34) Gambetta (ed.), *Trust.*

(35) Hollis, *Trust Within Reason*, p.29.

(36) E.g., Francis Fukuyama, *Trust: The Social Virtue and the Creation of Prosperity* (New York: Free Press, 1995); Piotr Sztompka, *Trust*; Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon & Schuster, 2000); also see the collection by Mark E. Warren (ed.), *Democracy and Trust* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

بَيدَ أنّ الجدل حول الثقة تضمن أيضاً أصواتاً شككت في الرؤية التعاقدية حول الثقة[37]. وكانت أكثر هذه المساهمات تأثيراً بلا شك مقالة أنيت باير 'Trust and Antitrust'، التي نُشرت لأول مرة عام 1986 وتبعتها بعض الأعمال اللاحقة لها. تفترض النزعة التعاقدية، على الأقل مثالياً، تبادلات ذات دوافع عقلانية بين فاعلين متساوين تقريباً في القوة والموارد. أشارت باير إلى أنّ هذه ليست هي الحالة المعتادة في العلاقات العائلية، أي، أنواع العلاقات البشرية اليومية حيث يتم تحديد وجود الثقة والحاجة إليها بشكل خاص. من ناحية أخرى، كما سأجادل لاحقاً، إنّ ورقة باير مفيدة في إثارة الأسئلة أكثر من تتبعها. في بعض النقاط الرئيسية، تحتفظ باير بالرؤية حول الثقة بوصفها تتعلق بالتبادل المشترك للسلع والخدمات. وبشكل عام - كما يجادل مارتن هارتمان أيضاً - تم قبول نقاط الانطلاق النظرية للنزعة التعاقدية، ونظريات الاختيار العقلاني ونظرية الألعاب على نطاق واسع، وكذلك بشكل ضمني من قِبل المؤلفين الذين يعترفون بشكوكيتهم في هذه النظريات[38]. يظهر هذا بشكل رئيسي في السؤال المميز الذي تناوله عدد كبير من الكتّاب: 'بِمَنْ يجب أن أثق، ولماذا؟' الافتراض الضمني هو الافتراض النظري-للألعاب عند الفاعلين العقلانيين غير المرتبطين في البداية الذين **يبحثون عن** فاعلين آخرين يكونون 'محلاً' لثقتهم.

يبرز أحد تحديات هذه المقاربة من فلسفة الانفعالات، التي شهدت نهضة في العقود القليلة الماضية. فقد تضمنت التشكيك في أي تمييز دقيق بين الإدراك والانفعال. تنطوي الانفعالات على جانب الإدراك لأنها تتضمن الإدراك الحسي لموضوعاتها بأنواع معينة من الطرق - على سبيل المثال، باعتبارها ودّية، وعدائية، وقيّمة، ومهمة، وغير مهمة. ومن الجدير بالذكر، أنّ كارن جونز

---

(37) Annette Baier, 'Trust and Antitrust'; see also e.g., Peter Johnson, *Frames of Deceit* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

(38) Hartmann, 'Einleitung'. P. 25.

وصفت الثقة على أنها 'موقف عاطفي' نميل فيه إلى تأويل المعلومات المتاحة في ضوء الثقة وانعدام الثقة[39]. هذا يعني انتقاد مقاربات الاختيار العقلاني. فالاختيار العقلاني يفترض مسبقاً أنّ قرارات الثقة يجب أن تكون متوافقة مع التأويلات المعقولة للمعلومات المتاحة. لكن ما تقترحه رؤية جونز حول الثقة هو أنّ سؤال ما الذي توحي به المعلومات - وفي الحقيقة ما يجب أن نكون مستعدين لقبوله على أنه معلومات في المقام الأول - دائماً ما يتم تناوله مسبقاً في بعض سياقات الثقة وعدم الثقة. إذا كان سياق الثقة وعدم الثقة موجوداً منذ البداية، فإنه يبدو أنّ اتباع تلك الثقة هو بالمعنى المهم **لا** يخضع للقرار.

تعرضت العقلانية لنقد أكثر شمولية من الفلاسفة الفيتغنشتاينيين، بناءً بشكل خاص على كتاب **في اليقين** لفيتغنشتاين. في مقالته 'On the Attitude of Trust' (نُشرت لأول مرة عام 1988) وفي بعض الأعمال اللاحقة، تحدّى لارس هيرتزبيرغ التحيّز الشكّي للإبستمولوجيا والأخلاقيات السائدة[40]. حيث جادلَ بأنّ **في اليقين** يطوِّر رؤية اجتماعية وأخلاقية واضحة حول المعرفة والتفكير المنطقي. يعني التفكير المنطقي أننا نأخذ بعض الحقائق أو الأسباب للتحدّث لصالح استنتاج ما. لكن لا يمكن فصل ذلك عن حقيقة أنّ بعض الناس - الآباء والمعلمين، والأصدقاء، والجماعات البحثية - يمثلون أفكاراً لما يجب اعتباره معقولاً في هذه الظروف. بهذا المعنى، لا تكون الثقة حكماً نقوم بإصداره، بل هي شكل حكمنا.

يبدو أنّ هنالك بعض التقارب بين الرؤى الفيتغنشتاينية وبعض الأفكار المسموع صوتها في النقاش الذي تم إحياؤه مؤخراً حول دور المعلومات غير المباشرة - حتى لو كانت تلك الأفكار لا تزال تمثّل رؤية الأقليّة. بدأ النقاش بورقة جون هاردويغ 'The Role of Trust in Knowledge' (1991) وكتاب *Testimony: A Philosophical Study* (1992) لـ C.A.J. Coady. تميل الرؤى

(39) للاطلاع على المزيد من النقاش، انظر الفصل 4 في هذا الكتاب.

(40) Hertzberg, 'On the Attitude of Trust'; Hertzberg, 'On Being Trusted'.

السائدة، المستندة إلى نقاط انطلاق تجريبية، إلى تفضيل المعرفة الرصدية المباشرة على المعرفة المقبولة بناءً على الثقة (أو 'الشهادة'). وقد تمّت المجادلة بأن ذلك قدّم صورة غير واقعية عن نمو المعرفة، في كل من العلم والحياة اليومية. وكما أشار هاردويغ، إنّ الرؤية التجريبية القياسية لا يمكن أن تسوّغ إلا فكرة محدودة للغاية عمّا يمكننا معرفته من الأساس. وبالنظر إلى الأمور التي اتفقنا بشكل عام على معرفتها، يبدو، على النقيض من ذلك، أنّ علامة الفاعلية العقلانية الاستعداد بحرية لاستخدام الموارد الفكرية المتاحة في بيئة الفرد. من ممكن أن نستنتج أنّ النضج الفكري يؤدي عموماً إلى القدرة على استخدام المزيد من المعلومات غير المباشرة بدلاً من القليل منها.

بإيجاز، تألفَ النقاش الفلسفي حول الثقة في العقود الماضية بشكل كبير من محاولات للتصدّي للشكوكية النظرية المتأصلة في التقليد الفلسفي للحداثة. بيدَ أنّ بعض الأعمال تمّ تحفيزها بشكل مباشر أيضاً بواسطة تغيرات اجتماعية ملموسة. يؤكد علماء الاجتماع بشكل عام على أنّ الحداثة، التي تنطوي على التحضّر والتقسيم المحسّن للعمل، خلقت سياقات اجتماعية لم تعد قابلة للمسح أو التقصّي من قِبل المشاركين الأفراد. مع زيادة الاختلاف الوظيفي في المجتمع، فإننا نعرف أقل باستمرار عن عدد أكبر باستمرار من الآخرين ومن هنا نحن بحاجة إلى تقبّل المزيد والمزيد عنهم بناءً على الثقة[41]. وقد ظهرت مجالات جديدة تماماً للتفاعل، بما في ذلك الانترنت وخدمات الصحة العامة وسلامة الغذاء والإرهاب العالمي[42]. لكن بشكل عام، إنّ 'الثقة' داخل هذه

---

(41) Hartmann, 'Einleitung', p.14.

(42) On the Internet, see Richard H. R. Harper (ed.), *Trust, Computing, and Society* (New York: Cambridge University Press, 2014); on public health, see Jennifer Jackson, *Truth, Trust and medicine* (London: Routledge, 2001), Helge Skirbekk, *The Patient's Trust- Theoretical Analyses of Trust and a Qualitative Study in General Practice Consultations* (Oslo: Faculty of Medicine, University of Oslo, 2008), Linus Johnsson, *Trust in Biobank Research*; on terrorism see Onora O'Neil, *A Question of Trust. Reith Lectures 2002* (BBC Radio 4. <http://www.bbc.co.uk/radio4/reith2002/lecture2.shtm> [accessed 18 August 2012]).

المجالات المحددة ليست قضية موحّدة بل وسيلة لمعالجة مشاكل محددة (مثل، مشاكل المساءلة والخصوصية) تنشأ داخلها. تقع هذه الأعمال بشكل أساسي خارج نطاق هذا الكتاب، باستثناء ما كان يتعلق بالنقاش الفلسفي العام. كذلك لن يتم التطرق للتقاليد الطويلة والمزدهرة في مناقشة الثقة داخل علم اللاهوت وعلم الاجتماع وعلم النفس إلا في بعض المناسبات.

الثقة والاعتماد

يُدرك الفلاسفة بشكل العام التمييز بين مفهومين مرتبطين بالثقة: الثقة والاعتماد. تمّ تقديم هذا التمييز في مقالة باير عام 1986 وعند هيرتزبيرغ عام 1988[43]. لم يكن يعني الأمر أنه يرسم تمييزاً يتم تقديمه بشكل ثابت في الاستخدام اللغوي. ومع ذلك، يجب تسليط الضوء على التباين بين الموقفين البشريين المختلفين، بل والمتعارضين. فالاعتماد على شخص ما يعني أخذ بعين الاعتبار السلوك المتوقع لذلك الشخص في التخطيط؛ الاعتماد على الشخص يشبه إلى حد ما الاعتماد على الطقس أو على ساعة ما. تذكر باير 'الممثل الكوميدي، وصاحب الإعلان، والمبتز، والخاطف-المغتصب، والإرهابي، الذين يعتمدون جميعاً على ردود أفعال الآخرين ومواقفهم المعينة من أجل نجاح أفعالهم'. لكنّ اللوم على خيبة الأمل في هذه الحالات دائماً ما يقع على عاتق الفاعل، وليس على أولئك الذين كان يَعتمد على ردودهم. على عكس أولئك

(43) ومع ذلك، يُشير هيرتزبيرغ في ورقة لاحقة إلى أنه، بعد التمييز الأولي بين الثقة والاعتماد، كرّست باير الكثير من مقالها لتقليله ضمنياً. هيرتزبيرغ، 'On Being Trusted'، صفحة 201. وقد قدّم لومان تمييزاً مماثلاً بين 'الاطمئنان [confidence]' و'الثقة [trust]' حيث تنطوي 'الثقة' على قرارٍ متعقلٍ، أي تقريباً ما يوصف هنا بـ 'الاعتماد'.

Luhmann, 'Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives', in Diego Gambetta (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relation* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), pp.94-107, at p.95.

الذين ينخرطون في مثل هذه العلاقات التلاعبية، 'فإنّ الثقة يمكن خيانتها، أو على الأقل خذلانها، وليس تعرضها لخيبة الأمل فقط'[44]. تمتلك الثقة جانباً أخلاقياً يفتقر إليه الاعتماد.

كذلك يصف هيرتزبيرغ التمييز بين الثقة والاعتماد بطريقة أخرى. فالاعتماد يتم تعريفه من خلال الأداء المتوقع. بعبارة أخرى، إنه ينحصر في الاعتماد على شخص ما - أو أداة، أو مؤسسة ما، وما إلى ذلك - لتنفيذ شيء محدد (أو للإمساك عن شيء ما). وبذلك ينطوي الاعتماد على علاقة لها ثلاثة-أطراف، كما في 'أ يعتمد على ب للوصول إلى فاي'. في المقابل، سيصف هيرتزبيرغ الثقة على أنها علاقة ذات-طرفين: أ يعتمد على ب. في حين أنّ الاعتماد مشروط بالأداء، فإنّ الثقة ليست كذلك. فهي موجَّهة نحو الشخص، وثقة أ بـ ب لا يمكن اختزالها إلى وصفٍ لما يتوقع أ من ب القيام به. إنّ الثقة، إذا جاز التعبير، مفتوحة النهاية بطريقة لا يكون فيها الاعتماد كذلك:

> أعتقد أنّ نَحوْ الاعتماد يمكن وصفه بإيجاز بالقول: أن تعتمد على شخص ما يعني أن تمارس حكمك عليه. [...] يمتلك الاعتماد محتوًى محدداً إلى حد ما: فالمرء يعتمد على الشخص **لأغراض معينة**. هذا يعني أنّ هنالك مجموعة محددة إلى حدٍ ما من الأشياء المتعلقة بما أنا على استعداد لأخذ كلمته عليها، أو مجموعة محددة إلى حد ما من الأشياء التي أتوقع منه القيام بها أو عدم القيام بها. على نحو مكافئ، يتضمن الاعتماد على شخص ما فكرة المعايير المستقلة التي يتم من خلالها الحكم على ما إذا كان اعتمادي عليه في غير محله أم لا؛ إنّ الاعتماد مشروط باستيفاء تلك المعايير[45].

من الاعتراضات الواضحة على هذه الصياغة هي أنه إذا كانت الثقة في

---

(44) Baier, 'Trust and Antitrust', pp.234-5.

(45) Hertzberg, 'On the Attitude of Trust', p.119

الحقيقة علاقةً يمكن خيانتها، فيجب أن يكون من ممكن أيضاً تحديد **ما هي التوقعات** التي تتم خيانتها، أي ما هي أنواع الفعل التي يمكن اعتبارها خيانات للثقة. لا يمكن أن تكون الثقة مفتوحة النهاية بشكل تام. ولكن كما أفهم مقصد هيرتزبيرغ، فإنّ الأمر لا يتعلق في الحقيقة بمعايير الاستخدام الصحيح لكلمتيّ 'الثقة' و'الاعتماد'، بل بطريقة تمييز الثقة عن الحالات التي يتم فيها التعامل مع الآخر كوسيلة لتحقيق غاية ما فحسب. أن تثق بالآخر يعني أن تدعوه إلى علاقة يتم فيها وضع الأهداف **بشكل مشترك**. لا يكمن التعارض مع الاعتماد في الغياب التام للتوقعات عندي بل في حقيقة أنني متجاوب مع فهم الآخر الاختياري حول الخير. ربما لا تتحقق توقعاتي، لكنني قد أقبل مع ذلك أنّ ما قام به صديقي كان كلّه للأفضل. أن تثق به يعني أن تفتح نفسك على احتمالية أنه قد يعود عليك بمنظور جديد. يؤدي التفاعل العميق مع الشخص الآخر إلى تغيير نظرتنا عن العالم وبالتالي طريقتنا في التفكير في أسباب الفعل.

إنّ وجود مثل هذه الحالات يتم إثباته بشكل كاف من خلال الثقة في العلاقات بين الطفل والوالد. فثقة الطفل بوالديه يصعب وصفها بشكل شامل من خلال توقعات محددة. هذا لأنه في نواحٍ مهمة يقع على عاتق الوالدين تشكيل أفكار الطفل حول ما هي أنواع الأشياء التي يمكن توقعها بشكل عام في العلاقة. قارن هذا بملاحظة أُنورا أونيل:

> عندما نثق، نعرف - على الأقل عندما لم نعد أطفالاً صغاراً - أننا قد نشعر بخيبة أمل. في بعض الأحيان نثق رُغم خيبة الأمل السابقة، أو من دون أدلة كثيرة على الموثوقية. [...] إنّ الثقة مطلوبة ليس لأنّ كل شيء يمكن التنبؤ يه بالكامل، أو مضمون بالكامل، بل على العكس من ذلك لأنّ الحياة يجب أن تُعاش من دون ضمانات[46].

---

(46) Onora O'Neill, *A Question of Trust*, Lecture 2.

تستدعي سخرية أُونيل من الأطفال الرد التالي. في واقع الأمر، من غير الصحيح أنّ الأطفال الصغار لا يشعرون بخيبة أمل على الإطلاق مما يفعله آباؤهم. فكما يمكن لأي والد أن يشهد، إنّ الأطفال الصغار يشعرون بخيبة أمل وإحباط على الدوام لمجرّد حقيقة أنّ أباءهم ليسوا رهن إشاراتهم ليلاً ونهاراً. لكنّ ثقتهم لا تتم خيانتها أو تُباد بمجرّد أن تكون هناك خيبة أمل. في الواقع، يبدو أنّ ثقة الأطفال بآبائهم تنحصر في الانفتاح، علاقة طبيعية بشكل عام معهم من دون أفكار ثانوية. نحن نخذلهم ليس من خلال الفشل في إرضاء كل نزواتهم، بل من خلال التلاعب بهم والاقتراب منهم. تُساوي أُونيل خيانة الثقة بخيبة الأمل. الثقة هي الأمل المعقول في أن يتم الوفاء ببعض توقعاتنا المحددة. لكن بشكل عام يبدو لي أنّ هذا ينقل التركيز إلى الاتجاه الخاطئ، على الأقل فيما يتعلق بالعلاقات البشرية الحميمة. فهي [أي أُونيل] تقارن الثقة المعقولة بالفكرة العمياء التي مفادها أنّ الطرف الآخر يمكن التنبؤ به **بالكامل**. إنّ الحفاظ على الثقة المعقولة (في مقابل الثقة العمياء) هو، بحسب تقديرها، فقط افتراض أنّ الطرف الآخر يمكن التنبؤ به **بشكل كاف**. لكن من الممكن المجادلة ضد هذا الاقتراح بأنّ التباين بين الثقة القوية والثقة الضعيفة ليس هو عين التباين بين افتراضات إمكانية التنبؤ الكاملة أو الجزئية فحسب. عندما نستعين بصديق موثوق به للحصول على المساعدة والمشورة، فإننا غالباً ما نتطلّع إلى الرأي الثاني الذي لا يمكن التنبؤ به، التفكير الإبداعي الذي يساعدنا على المضي قدماً. في حين أنّ أهمية ثقة الطفولة معترف بها على نطاق واسع، إلا أنّ المؤلفين يختلفون حول الدور الذي يمكن أن يعطونه لها في تفسيراتهم العامة. إذا تم التأكيد على التمييز بين الاعتماد والثقة، فإنّ ثقة الطفولة ستظهر على أنها شكل خالص من الثقة. كلما ازداد احتواء العلاقة على عناصر الرهان العقلاني، كلما قلّت مماثلتها للثقة. إذا تم اعتبار، بدلاً من ذلك، الجوهر العقلاني للثقة يكمن في فكرة الرهان هذه، فإنّ العلاقة ستضاهي الثقة المكتملة فقط إلى الحد الذي يمكن فيه العثور على عناصر الرهان فيها. كذلك يجب رؤية التمييز بين الثقة

والاعتماد بشكل مختلف اعتماداً على المضاهاة العامة. من وجهة نظر نظريات الاختيار العقلاني، ينبغي إهمال هذا التمييز. على الأكثر، قد يصرّ المرء على أنّ التوقعات المستندة إلى النيات الحسنة المفترضة عن الشخص الآخر أقل عرضة للمخاطر من التوقعات المستندة إلى خوفهم من الانتقام أو دوافع أخرى تتعلق بالذات[47]. في بعض مجالات التبادل الاجتماعي، ربما يكون هذا هو كل ما يجب قوله. من ناحية أخرى، في ورقة بحثية حديثة، اعتمد إيفان سيمبسون على الفشل في إنصاف هذا التمييز لإثبات قيود الاختيار العقلاني[48].

التصورات المعيارية وغير المعيارية للثقة

أن تُناقش ما إذا كان يجب أن تسمى التوقعات الموجَّهة نحو شخص ما 'ثقة' أم 'اعتماداً' يعني أن تناقش أيضاً ما هي أنواع ردّ الفعل التي يمكن اعتبارها مناسِبة في حالة عدم الاستيفاء. في التقسيم التقريبي المقدّم للتو، تتناقض 'الثقة' مع 'الخيانة'، في حين يتناقض 'الاعتماد' مع 'خيبة الأمل'. إنّ تقديم مفهوم الخيانة يحدد بشكل مباشر موضع مناقشة الثقة في فضاء العلاقات الاخلاقية. يستعمل هيرتزبيرغ التباين بين الثقة والاعتماد كطريقة لتوفير منظور ما عن الثقة، ليس من وجهة نظر الفاعل الذي يقرر 'وضع' توقعات معينة عن شخص ما أو شيء ما، بل من وجهة نظر الشخص الذي يتلقى الثقة. بمجرّد أن نميّز أنّ شخصاً آخر يثق بنا، نوافق ضمنياً على أنّ تعمد خذلانه يمكن أن يرقى

---

(47) Hartmann, 'Einleitung', p.28.

(48) يميّز سيمبسون بين الثقة الاستراتيجية والثقة الانفعالية، وهو تباين يتطابق إلى حد كبير مع ذلك الذي تم تقديمه للتو بين الثقة والاعتماد. قد يفسِّر الاختيار العقلاني 'الثقة الاستراتيجية' ولكن ليس الجوانب الانفعالية للثقة، التي بدورها ترتبط بشكل قوي بالأحكام الأخلاقية. تتضمن الثقة الانفعالية ردود الأفعال السلبية تجاه الخيانة، جنباً إلى جنب الحكم المعياري على رد الفعل باعتباره معقولاً ومسوّغاً أخلاقياً. Simpson 'Reasonable Trust'

إلى الخيانة ويعرضنا للوم[49]. إنّ السؤال المهم أخلاقياً ليس كيفية تقليل مخاطر الثقة بل كيفية الاستجابة للطلب الضمني للثقة. يبدو لي هذا المنظور محورياً تماماً لفهم الثقة بشكل مناسب، وستتم مناقشته بمزيد من التفصيل لاحقاً[50].

على أية حال، ستكون فكرة مفيدة أن نتناول مسبقاً بعض الاعتراضات. قد يبدو الإصرار على أنّ الثقة توحي بمطلب أخلاقي أشبه بمحاولة تقديم رؤى معيارية تحت ستار التحليل المفاهيمي. هكذا كان رد فعل كل من أنيت باير وراسل هاردين وترودي جوفييه على ما يعتبرونه حجة معيارية فيتغنشتاينية لصالح تفكير أقل وثقة أكثر[51]. فبالمقارنة مع ما تراها على أنها أوصاف مثالية، تنصّ باير على أنه 'فقط **إذا كان لدينا سبب للاعتقاد** بأنّ ضروب علاقات الثقة المألوفة على نحو أكبر كانت سليمة من الناحية الأخلاقية، فإنّ كسر الثقة سيكون خطأً ظاهراً على نحو أكثر من كسر الصمت'[52]. ينتقد هاردين من جانبه 'التفسيرات المعيارية البحتة' للثقة، 'التي يكون فيها من المؤكد بشكل شائع أنّ الثقة هي

(49) راجع هيرتزبيرغ، 'On Being Trusted': من خلال 'توصيف العلاقة على أنها علاقة ثقة، فإنني أُلزم نفسي برؤية مفادها أنّ طرقاً معينة من التصرف أو الفشل في التصرف ستجعل الشخص الذي هو موضوع للثقة عرضة لتهمة الخيانة. فحيث لم يكن هنالك شيء يمكن اعتباره خيانة، لم يكن هنالك شيء يمكن اعتباره ثقة' (p. 200)؛ 'إذا أطلقنا على أمر ما خيانة، فنحن لسنا غير مبالين به' (p. 195 note 2)

(50) انظر الفصل 3 و7 على وجه الخصوص.

(51) Annette Baier, 'Reply to Olli Lagerspetz', in Lilli Alanen, Sara HeinÌmaa and Thomas (eds), *Commonality and Particularity in Ethics* (Badingstoke: Macmillan, 1997), pp.118-22, at p.121; Trudy Govier, 'Trust and Testimony: Nine Arguments on Testimonial Knowledge', *International Journal of Moral and Social Studios* 8 (1993), pp.21-39, at pp.24-5, 32-3; Hardin, *Trust and Trustworthiness*, pp.77-8.
يعتقد هاردين كذلك أنّ هيرتزبيرغ قد تمّ 'تضليله' بشأن فيتغنشتاين 'بواسطة الترجمة الإنكليزية التي استخدمها' (ص. 77). تجدر الإشارة إلى أنّ هيرتزبيرغ ترجم عدة أعمال لفيتغنشتاين (بما في ذلك **في اليقين**) إلى اللغة السويدية.

(52) Baier, 'Trust and Antitrust', p.253. Emphasis added.

مفهوم أخلاقي'. حيث يصف هذه التفسيرات بأنها تزعم أنه 'من الأخلاقي أن نثق ومن اللاأخلاقي ألّا نثق'[53]. مثل هذا الادعاء سيكون عرضة للاعتراض الواضح الذي مفاده أننا لا يمكن أن يُطلب منا الوثوق بأولئك الذين لن يترددوا في استغلالنا. على أية حال، على خلاف هاردين، فكرة أنّ الثقة هي 'مفهوم أخلاقي' لا تحتاج إلى أن تنطوي على أي موقف يتعلق بالالتزام العام بالثقة. المعنى الضمني ليس أنّ الوثوق هو أمر جيد دائماً **بداهةً**، بل بالأحرى إنّ الاعتبارات المتعلقة بالالتزام الأخلاقي يُسلَّط عليها الضوء بالضرورة بمجرّد أن يَثبُت أنّ شخصاً ما يثق بنا. نحن ننتقل إلى فضاء التفكير الأخلاقي حيث تكون مفاهيم كالخيانة، والصمود، والضمير مفهومة. وهكذا، فإنّ المعيارية لا تأتي من نظرية فلسفية؛ إنها موجودة مسبقاً عندما ما يختار شخص ما أن يصف العلاقة على أنها علاقة ثقة.

هذا البند الأخير مهم. قد يوصف الإيمان الذي ربما أُعلقه عليك بالثقة، لكن غالباً لا يكون هذا هو الوصف الوحيد المتاح. يعتمد الناس على الآخرين لأسباب عديدة، لا تصمد كلها في وجه التدقيق. قد تودّ بدلاً من ذلك وصف موقفي على أنه ساذج، بلا تفكير، متهور، أو - في نوع مختلف من الحالات - تلاعبي. وهكذا قد تفهم على الأرجح أنني أعوّل على سلوكك المستقبلي بطريقة ما أو بأخرى لكنك ترفض التفكير في الأمر على أنه ينطوي على دعوى صحيحة عنك. لا يمكن الإجابة عن سؤال هل يجب أن توصف توقعاتي بشكل صحيح على أنها تنطوي على ثقة إلا من خلال النظر في العلاقة العامة بيننا. فعلى سبيل المثال، قد نحتاج إلى أن نسأل عما إذا كنتَ والدي، أو معلمي، أو صديقي؛ أو ما إذا كنتَ قد سمحتَ لي بالاعتماد عليك من خلال وُعود أو من خلال سلوك سابق لك؛ أو على سبيل المثال، ما إذا كان ما عولّتُ عليه هو شيء

(53) Russell Hardin, 'Do we Need Trust in Government?', in Mark E. Warren (ed.), *Democracy and Trust* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp.22-41, at p.24.

يمكن لأي أحد التعويل عليه في الشخص الآخر في هذه الظروف. عندما تُخبِر عصابة من الخاطفين الوالدين المفجوعين أنهم يثقون بهم في عدم الذهاب إلى الشرطة بمجرد إطلاق سراح طفلهم، فقد يرفض الولدان التفكير في القضية على أنها قضية ثقة. فعلاقتهم بالمجرمين ليست من النوع الذي يُعطي الأخير حقاً أخلاقياً لتوقّع الامتثال حتى لو كانت هنالك أسباب احترازية للامتثال[54].

ناقش ليناس جونسون الاعتراض الذي مفاده أنّ الثقة لا تخلق دائماً التزامات لأنه من الممكن فرضها على شخص ما ضد إرادته أو إرادتها[55]. فعلى سبيل المثال، يذهب المريض إلى الطبيب مع توقعات غير واقعية لا يمكن تغييرها على ما يبدو. يمكن أن يصحّ هذا الأمر عندما تكون الثقة غير مرغوب بها وعندما لا يكون هنالك واجب على الطبيب يُملي عليه تلبية توقعات المريض. ومع ذلك، يُشير جونسون، وفق نفس الأسباب، إلى أنّ رؤية هذا كموقف محرج يُفرض على الطبيب هو بالتحديد إدراك أنّ الطبيب على دراية بأنه قد تحمّل التزاماً ما. يُعدّ الموقف إشكالياً تماماً لأنّ الطبيب يجب عليه الآن أن يجد طريقاً للمضي قدماً، وتبديد الأوهام من دون المساس بثقة المريض. وبالتالي، 'تنطوي الثقة على توقّع معياري - مطلب ما - يمكن أن يكون مرهقاً وغير مرحّب به ولكنه مناسب أيضاً من الناحية الأخلاقية في هذه الظروف'[56]. لا يعني هذا أنني عندما أثق بك، يجب أن تُلبّي توقعاتي مهما حدث؛ لكن إذا ميّزتَ علاقتنا على أنها علاقة ثقة فإنك تُلزِم نفسك أيضاً بطريقة ما باحترامها. ربما تكتشف لاحقاً أنه على الرغم من نيّاتك، إلا أنه من المستحيل ببساطة أن تفي بالتزاماتك. عند معالجة مثل هذه الحالات نحتاج إلى النظر في أسئلة مثل: هل الصعوبة حقيقية أم أنك تحاول ببساطة التملّص من التزاماتك؟ إذا كنتَ قد

---

(54) Hertzberg, 'On Being Trusted', pp.195-6.

(55) Johnsson, *Trust in Biobank Research*, p.100؛ للاطلاع على الحجة التي يتناولها، انظر Baier, 'Trust and Antitrust', p.235.

(56) Johnsson, Trust in Biobank Research, p.103.

أعطيتني وعداً، هل يجب أن تدعني أفهم على الفور أنه ستكون هناك صعوبات؟ هل هنالك من سبيل لتختلقها بطريقة ما؟ ستحدد الإجابات ما إذا كان بإمكانك أن تتحرر من التزاماتك من دون لَوم.

على أية حال، هنالك نقطة حاسمة يجب مراعاتها. في حين أنّ بعض استعمالات لفظة 'الثقة' معيارية على النحو الموضح للتو، إلا أنّ هنالك استعمالات أخرى ليست كذلك بالتأكيد. فبعض حالات الثقة هذه هي مجرّد اعتقادات تنبؤية من دون تبعات أخلاقية واضحة، كما هو الحال عندما أثق في أنّ الطقس سيبقى دافئاً أو أنّ اليورو لن ينخفض أمام الجنيه الإسترليني. السؤال الحاسم هو ما مدى معقولية تفسير عدم الوفاء بالخيانة. ومع ذلك، فأنا لا أقترح أنّ هذه الحالات الأخرى ليست نماذج 'حقيقية' للثقة في النهاية. وأترك ذلك للقارئ للنظر فيه. إنّ التمييز بين الحالات مهم من الناحية الفلسفية، لكنّ تشريع الاستعمال اللغوي ليس كذلك.

لأسباب عديدة، لا يزال من المهم بالنسبة للفلسفة التركيز على الجوانب الأخلاقية للثقة. فالثقة المهمة من الناحية الأخلاقية هي جزء مهم من حياتنا من الناحية الشخصية والانفعالية. وبالتالي، فإنّ الأبحاث المتعلقة بالعلاقات من هذا النوع لها أهمية خاصة في فهم-الذات عند البشر. إضافة إلى ذلك، إنّ الأبحاث الموجودة بشكل عام - على الأقل في الفلسفة الأخلاقية والسياسية الناطقة باللغة الإنكليزية - قد قللت بلا ريب من أهمية البعد الأخلاقي للثقة. وهذا يفسّر النسق الذي عليه الفصول التالية. سأناقش عدداً من التفسيرات الاختزالية إلى حد ما للعلاقات البشرية (بشكل صريح أو ضمني)، مع هدف بيان كيف تتطلب تلك التفسيرات التصحيح عند تطبيقها على الحالات الحقيقية. إنّ الثقة كعلاقة أخلاقية تتغلغل في الحياة الإنسانية أكثر مما يُعترف به العادة.

ماذا يتبع بعد ذلك؟

إنّ هذا الكتاب منظّم على شكل سلسلة من المساهمات المحلية في

القضايا التي ظهرت في نقاشات الثقة. وكمصدر اهتمام موحّد، سعيتُ إلى إظهار القيود والتناقضات الداخلية التي تنجم من افتراض الشكوكية كموقف افتراضي عقلاني في العلاقات البشرية. أعادني هذا النقد مراراً وتكراراً إلى القضايا المرتبطة بالنزعة الهوبزية. ويُعدّ استعمالي المتكرر لعمل فيتغنشتاين موضوعاً موحداً آخر. فأفكار فيتغنشتاين مهمة هنا على عدة مستويات. فمن جانب نجده يطرح مفهوم التفكير البشري حيث تلعب الثقة فيه دوراً مركزياً. ومن جانب آخر نجده يعمل برؤية ما عن اللغة تسمح لنا بطرح الأسئلة الصحيحة حول ما يعني استحضار مفردتي الثقة وانعدام الثقة. ما نحن بحاجة إلى إدراكه هنا هو أنّ أوصافنا للفعل هي نفسها أفعال. ومن خلال تطبيق مفردة معينة على السلوك، فإننا نرتبط برؤيتها في ضوء معين. وبالتالي، فإنّ السؤال الذي يجب طرحه ليس 'ما هي المعايير الصحيحة لتطبيق لفظة "الثقة" على الظواهر السلوكية أو النفسية؟' بل، بدلاً من ذلك، ما هو دور التحدّث عن الثقة في التفاعل البشري؟'. يجب أن يكون عمل فيتغنشتاين مركزياً في أي دراسة فلسفية عن الثقة.

في النقاش الفلسفي، تم تناول مسألة الثقة استجابة لألغاز نظرية مختلفة، لكل منها منطقها الخاص في النجاح. من ناحية أخرى، يبدو لي أنّ المسألة تتضمن بطريقة ما أو بأخرى أفكاراً حول كيفية انتهاء بعض الأفهام للفاعلية العقلانية إلى التعارض مع حقائق أساسية حول قابلية الطعن والاعتماد البشري. يستدعي هذا فهماً أكثر كليّانية للعقل - العقل ليس مجرّد تقنية تهدف إلى تأمين غايات معينة مثل المعلومات الصحيحة أو الرضا بالتفضيل. ما ينبثق بدلاً من ذلك هو تصور 'معياري' للعقلانية. عقلانية تتضمن شبكةً كاملة من الممارسات وطرق التفكير التي تشكِّل الفاعلية البشرية - بما في ذلك طرقنا في التحدّث عنها، أو ما يسميه الفلاسفة الفيتغنشتاينيون غالباً بـ 'النحوْ'. فنحن دائماً ما نكون منغمسين مسبقاً في علاقات الثقة؛ وملتزمين مع بعضنا البعض باعتبارنا كائنات تثق وتتلقى الثقة. يهدف الفصل التالي، **'الثقة والعقل الهوبزي'**، إلى ربط

مناقشة الألعاب النظرية بما يُعرف بالمعضلة الهوبزية. كيف يكون التعاون العقلاني ممكناً من الأساس؟ مع أنّ كل هذه الاعتبارات مثيرة للاهتمام في حد ذاتها، ومهمة لفهم النقاش حول الثقة، إلا أنني أعتقد أنها ذات أهمية محدودة فيما يتعلق بفهم الثقة في بعض المجالات الرئيسية من الحياة البشرية. وهكذا، لا ينتهي الفصل برفض الحجج الهوبزية بحد ذاتها، بل بالتشكيك في أهمية نقاط انطلاقها.

يتعامل الفصل الثالث، **'الائتمان وقابلية الطعن'**، على وجه التحديد مع ورقة باير. تُعرِّف باير الثقة على أنها 'قابلية الطعن المقبولة'، خاصة فيما يتم التعبير عنه في أفعال الائتمان. تثير باير قضايا مهمة، لكنني أخلص إلى أنها لا تستطيع معالجتها بنجاح لأنها تحتفظ بقدر كبير من مفهوم الفاعلية الذي تدّعي أنها تنتقده. أمّا الجزء الأخير من الفصل فيطوِّر طرقاً أخرى يمكن من خلالها فهم 'قابلية الطعن'. يعود جزء من الجاذبية السطحية لمقالة باير إلى فهمنا الضمني لقابلية الطعن على أنها شرط مهم أخلاقياً. سأُناقش جزء من هذه الأهمية بمساعدة رواية كارين بوي ذات الواقع المرير *Kallocain*، متعاملاً مع زواج الشخصيتين الرئيسيتين فيها.

تتمثل الفكرة الرئيسية في الفصل الرابع، **'البُعد الزمني والثقة'**، في اقتراح أننا يجب أن نفكر في الثقة ليس على أنها قرار لمرة واحدة، بل كجزء من الجريان المستمر للعلاقات البشرية. يرتبط هذا بالطريقة التي لا نُدرِك فيها 'الدليل' لصالح الثقة (أو عدم الثقة) من وجهة نظر محايدة بل من وجهة نظر منغمسة مسبقاً في العلاقات البشرية. يمكن ملاحظة ذلك، على وجه الخصوص، إذا أخذنا بعين الاعتبار معالجة جونز لمفهوم الدليل في العلاقات الموثوقة.

يقدِّم الفصل الخامس، **'"الثقة" كأداة تنظيمية'**، وجهة نظري الرئيسية فيما يتعلق بعلم نفس الثقة. لا يجب رؤية 'الثقة' على أنها كلمة ذات مرجع ثابت (تُشير إلى حالة نفسية) بل كأداة تنظيمية للعلاقات البشرية. تظهر الثقة بشكل أوضح عند نشوء المشاكل. وباستخدام تعبير درو ليدر، إنّ الثقة، على غرار

الصحّة، 'سيئة-الظهور= dys-appears'. فنحن نُصبح واعين بكل من الثقة والصحة عندما تنشأ المشاكل.

أما الفصل السادس فهو بعنوان '**التواصل**'، '**الصادقيّة**'، '**الثقة**'. من خلال الربط بالنقاش الحديث حول الشهادة، أُناقش فكرة 'معيار الصادقيّة' كشرط ضروري للغة. يفترض التواصل اللغوي بمعناه الكامل شبكة من العلاقات الأخلاقية نُلزِم فيها أنفسنا بما نقوله وبالأشخاص الذين نقول لهم ذلك. يشابه الفصل السابع، '**الثقة الأساسية**'، بعض الفصول السابقة من جهة أنه يسعى إلى تحديد معنى فكرة معينة عن الثقة من خلال النظر في جاذبيتها في السياقات المختلفة التي تُطرح فيها. إنّ وجود الثقة الأساسية أو عدم وجودها ليس مسألة تجريبية بحتة، لأنّ جدوى إسناد الثقة الأساسية إلى شخص ما (أو إلى البشر بشكل عام) مرتبطة بمنظورات معينة. قد يكمن المقصد من افتراض الثقة الأساسية ببساطة في محاولات إصلاح التصور العقلاني للفاعلية، لكنه قد يكون أيضاً محاولةً للتعبير عن منظور أخلاقي يركّز على قابلية الطعن البشرية.

أمّا الفصل الأخير، '**النتائج المستخلصة**'، فلا يأتي بمادة جديدة بل يراجع بعض الموضوعات الرئيسية التي تخلَّلت الكتاب.

الفصل الثاني

الثقة والعقل الهوبزي

ربما لا ينافس تأثير كتاب **اللفياثان** لتوماس هوبز على الفلسفة السياسية الغربية إلا تأثير كتابيّ **الجمهورية** لأفلاطون و**السياسة** لأرسطو. ففي كتابه، المنشور عام 1651، سعى هوبز إلى تأطير رؤية عن السياسة تستند إلى مبادئ علمية شاملة. على غرار أسلافه العظماء، رأى أنّ هنالك حاجة إلى تصور مُعَدّ عن الدافع البشري. لا يزال التصور الذي قدّمه حاضراً معنا، لكنّ القليل من المفكرين المتأخرين ممن عملوا به قدّموا صورة شاملة وواضحة على نحو مساوٍ.

يقع مصدر الفعل الإرادي البشري في العمليات الفسيولوجية التي تتجلى كاشتهاءات أو نُفُورات[1]. عندما تتعارض هذه القوى الداخلية يتحقق التوازن ويُنفَّذ الدافع الأقوى؛ يُسمّي هوبز ذلك **بالتروّي** [deliberation]. من خلال متابعته لعلم أصول الألفاظ [أو التأثيل] الشعبي، اشتقّ الكلمة من حقيقة 'وضع حد **للحرية** التي نمتلكها عند القيام بالأفعال أو العزوف عنها وفقاً لاشتهائنا أو نفورنا الخاصين'[2]. إنّ أصل الكلمة المقبول بالعادة، الذي يربط الكلمة بـ **برج**

---

(1) Hobbes, *Leviathan*, Part I Chapter 6, p.[23]. ، الإحالات إلى هذا العمل ستتضمن الجزء، والفصل، ورقم الصفحة لطبعة عام 1651، المشار إليها بين قوسين طبعة 1981.

(2) Hobbes, *Leviathan*, Pt I Ch 6 p.[28].

الميزان [libra] أو التوازن، هو أكثر ملائمة للأهداف الهوبزية لأنه يعتقد أنّ التروّي هو حرفياً عملية موازنة بين القوى الفسيولوجية. من خلال ربط التروّي بالعمليات السببية، يُبرز هوبز التروّي على أنه عملية تحكمها الضرورة الطبيعية؛ فالفاعل سيكون عالقاً في توازن القوى الذي يحدد النتيجة فيزيائياً. إنّ إرادة الفاعل تساوي توازنه التحفيزي النهائي، وكما يقول بيتر وينش، لا يمكن للإنسان الهوبزي أن يمارس ضبط النفس على نحو أكثر مما يمكنه الطيران(3). في النهاية، بالنسبة لهوبز، كما هو الحال بالنسبة لأتباعه التجريبيين المتأخرين، إنّ العقل هو ذرائعي على نحو خالص، عبد للشَغَف: من دون تغيير الدور الأساسي للاشتهاء والنُفُور، فإنه يقدِّم سُبُلاً أكثر تنظيماً للسعي وراء المتعة وتجنّب الألم(4). إنّ نتيجة التفكير العقلاني هي إدخال النظام في العملية المتروّية من خلال التلاعب بالرموز. ما يميّز البشر عن المتوحشين هو أنّ البشر يمكنهم تشكيل أفكار عن العواقب الطويلة المدى لأفعالهم. ينطبق هذا على الخير والشر: إنّ العقل يجعل التفكير الاستراتيجي ممكناً، ويخلق إمكانيات للتعاون والخداع.



المعضلة الهوبزية

يبرز سؤال الثقة عند هذه المرحلة. لا يُعطي هوبز الثقة مكاناً مركزياً في

---

(3) Peter Winch, 'Seminars on Authority, The University of Illinois at Urbana-Champaign, Spring Term 1991' (lecture notes by Olli Lagerspetz, Ms on file with the author).

(4) على أية حال، تُشير آن كود إلى أنّ هوبز أقل وضوحاً هنا من ورثته التجريبيين. فمن ناحية، يتم تعريف كلمات 'الخير، الشر، الوضيع' ببساطة من خلال ما يرغب به الشخص أو يتجنبه. ومن ناحية أخرى، يفترض هوبز أنّ اشتهاء الشخص ونُفُوره يتم تحديدهما فسيولوجياً وفقاً لقيمتهما في البقاء على قيد الحياة. فالشخص العقلاني سيُعرِّف الأشياء التي تساعد على بقائه حياً على أنها 'جيدة'.
Ann Cudd, 'Game Theory and History of Ideas about Rationality'. *Economics and Philosophy* 9 (1993), pp.101-33, at p.104.

وصفه لعلم النفس البشري، لكنّ هذا النقص في الأهمية أو البروز يجعل الحاجة إليها أكثر وضوحاً. من المعروف أنّ الحالة الهوبزية للطبيعة هي محيط مدمَّر حيث لابدّ أن تكون الحياة فيه 'منعزلة وفقيرة ومقرفة ووحشية وقصيرة'[5]. ولا يمكن للأفراد الفرار من هذه الحالة الفوضوية إلا من خلال علاقات تعاونية ثابتة، التي يجب تأسيسها بواسطة ميثاق أو عقد اجتماعي. إنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يمكنهم أن يثقوا ببعضهم البعض للحفاظ على الميثاق؟ في حالة الطبيعة، تُعتبر القوة و**الاحتيال** هما الأساليب الرئيسية في الصراع من أجل البقاء[6]. في **اللفياثان**، يُعرِّف هوبز الثقة بشكل موجز على أنها اعتقادٌ ما: '**أن تؤمن برجل ما**، أو **تثق به**، أو **تصدِّقه**، تدل على نفس الشيء؛ أي، عبارة عن رأي عن صدق الرجل'[7]. في عمل ذي صلة، **الطبيعة البشرية**، يُدرِج الصياغة التي ربما تلتقط دورها بشكل أكثر ملاءمة في رؤيته الشاملة:

> إنّ **الثقة** هي الشَّغَف النابع من **الإيمان** بمن **نتوقع** منه الخير أو **نأمله منه**، والمتحرر للغاية من **الشك** الذي بناء على نفس الأساس لا نسعى وراء أي طريقة أخرى للوصول إلى نفس الخير: حيث إنّ **عدم الثقة** أو التحرّج هو **الشك** الذي يجعله يسعى إلى تقديم نفسه بوسائل أخرى[8].

تربط هذه الفقرة الثقة بفعل الاختيار بين الاستراتيجيات المتاحة للسعي وراء اهتمامات الفرد. إنها حالة نزوعية، تكمن أهميتها في حقيقة أنها تجعل استخدام المساعدة من الآخرين أمراً معقولاً وممكناً. ومع ذلك، في حالة الطبيعة، يجب أن تكون مستثناة. لأنه على وجه التحديد لا يُتوقع من البشر بشكل عام أن يثقوا ببعضهم البعض بشكل طبيعي لدرجة أنّ العلاقات التعاونية

---

(5) Hobbes, *Leviathan*, Pt I Ch 13, p.[62].

(6) Hobbes, *Leviathan*, Pt I Ch 13, p.[63].

(7) Hobbes, *Leviathan*, Pt I Ch 7, p.[31].

(8) Thomas Hobbes, 'Human Nature', in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. IV (London: John Bohn, 1840), pp.1-76, at p.44.

الثابتة لا يمكن تأسيسها عند غياب القوة القسرية. فالفرد لا يمكنه على الإطلاق أن يثق بالآخر في إنجاز دوره إذا كان بإمكان الأخير جني مكاسب قصيرة-الأجل عن طريق الانشقاق والإفلات من العقاب. في هذا الوضع،

> مَن يقوم بالأداء أولاً، ليس لديه ضمان أنّ الآخر سيؤدي ما عليه بعد ذلك؛ لأنّ أواصر الكلمات أضعف من أن تلجم طموح الرجال وجشعهم وغضبهم وحالات الشغف الأخرى، دون الخوف من بعض القوى القسرية؛ [...] لذلك، فإنّ من يقوم بالأداء أولاً، يفعل ذلك لكنه يغرِّر بنفسه أمام عدوّه؛ على خلاف حق الدفاع عن حياته وسُبُل عيشه (الذي لا يمكن أن يتنازل عنه)[9].

يولِّد هذا الوضع نوعاً خاصاً من المعضلات يحدد كامل مقاربة هوبس للحياة الاجتماعية. فهو يتوقع من الأفراد في حالة الطبيعة أن يكونوا عقلانيين بدرجة كافية أيضاً لرؤية المعضلة بأنفسهم. من الواضح أنّ العلاقات التعاونية الثابتة تكمن في اهتماماتهم الطويلة الأجل، لكن بالنظر إلى الفوائد القصيرة الأجل للانشقاق، لا يمكن تأسيس مثل هذه العلاقات قبل بدء الميثاق. في الوقت نفسه، إنّ طبيعة الموقف الذي يواجهونه تُجبر هوبز على مراعاة كيفية انبثاق الميثاق من الأساس.

وفقاً لهوبز، في حالة الطبيعة، يخضع التفكير البشري لبعض 'قوانين الطبيعة'، وهي ضوابط تستند إلى مبدأ بسيط مفاده أنّ الأفراد لن يقوموا بأي شيء من شأنه أن يُعرِّض بقاءهم للخطر[10]. يُدرج هوبز من بينها القانون الذي مفاده '**إنّ البشر يُطبِّقون ميثاقهم الذي أبرموه**'، أي 'يحفظوا الإيمان'[11]. لكن في حالة الطبيعة، من الصعب أن يرقى هذا القانون إلى أكثر من مجرّد حكم

---

(9) Hobbes, *Leviathan*, Pt I Ch 14, p.[68].

(10) Hobbes, *Leviathan*, Pt I Ch 15, p.[64].

(11) Hobbes, *Leviathan*, Pt I Ch 15, pp.[71], [74].

تجريبي: 'إنّ مواثيق الثقة المتبادلة، حيث ما كان هناك خوف من عدم الأداء من أي جانب [...] كانت غير صالحة'[12]. في هذا الوضع لا يمكن أن يوجد أي شيء من قبيل الالتزام الأخلاقي:

> لذلك، قبل أن يحظى مسمّى العدالة أو عدم العدالة بموطئ قدم، يجب أن تكون هناك بعض القوى القسرية لإجبار البشر بشكل متساوي على تطبيق ميثاقهم، من خلال رعب بعض العقوبات، التي تكون أكبر من الفوائد التي يتوقعونها من خرق ميثاقهم [...]. لذلك حيثما لم يكن هنالك صالح عام، لم يكن هنالك شيء غير عادل[13].

كما أشار بيتر وينش، إنّ القضية لها جانبان 'اجتماعي' و'فلسفي'[14]. فهنالك السؤال المتمثل في ما هي أنواع الاعتبارات التي قد تُقنع الفاعلين العقلانيين بالوفاء بوعودهم المتبادلة في غياب السلطة القسرية. وهنالك السؤال الفلسفي المتمثل في كيف يمكن أن يوجد على نحو معقول مفهوم الكون 'مقيداً' بالتزامٍ سابقٍ للمرء من الأساس في علم النفس الهوبزي. كيف يمكن للفرد الهوبزي أن يفهم كونه ملزَماً بالقيام بشي ما ليس بسبب ميوله الحالية بل بسبب شيء ما قاله في بعض المواقف الماضية؟ إذا كان 'التروّي' دائماً ما يعني تحقيق التوازن بين اشتهاءات الفاعل ونُفُوراته الحالية، فإنّ الكلام الماضي يمكن أن يكون له وزن عند الفاعل فقط بقدر ما يبدو الوفاء بالوعد مفضياً بطريقة ما إلى فوائد للفاعل يُدركها الآن.

ينحصر حل هوبز للمشكلة الاجتماعية في تقديم السيادة أو الملكية كقوة فاعلة إنفاذية، وبعد ذلك تُدخل العقوبات على عدم التنفيذ تغييراً في التوازن

---

(12) Hobbes, *Leviathan*, Pt I Ch 15, p.[71].

(13) Hobbes, *Leviathan*, Pt I Ch 15, pp.[71-2].

(14) Peter Winch, 'How is Political Authority Possible?' in D. Z. Phillips (ed.), *Philosophical Investigations* 25 (2002), pp.20-32, at p.27.

التحفيزي للفاعل. من المفترض أن يتم تعزيز حافز الأشخاص للوفاء بوعودهم بهذه الطريقة. ومع ذلك، ما دام تفكيرهم يُعيد ببساطة إنتاج التوازن الحالي للاعتبارات الاستراتيجية، فلن يكون لديهم أي تصور عن القيمة المستقلة للالتزام بكلمتهم ما دام يمكنهم الفرار عبر الانشقاق[15]. وهذا يعني أنه مع أنّ إمكانية تقديم وعود ملزمة هي أمر ضروري للميثاق لكي يكون ممكناً، إلا أنها، في الوقت نفسه، تُصبح غير مفهومة قبل سريان الميثاق. إنّ القدرة البشرية على التخطيط العقلاني هي الميزة التي تجعل حالة الطبيعة غير مقبولة بالنسبة للبشر وهي السبب الرئيسي وراء لماذا يبدو من المستحيل بالنسبة لهم الفرار منها. يبدو أنّ المأزق لا مفرَّ منه، ويبدو أنّ هوبز لم يجد طريقة للخروج منه ضمن حدود نظريته. من الناحية الأخرى، من الصعب معرفة كيف كان سيراجع هوبز على نحو جاد أياً من افتراضاته المسبقة حول التحفيز البشري من دون إخراج نظامه بالكامل من التوازن. لقد تمّ وصف الميثاق على أنه ضروري بسبب استحالة وجود تعاون بشري ثابت من دون إكراه. والمقارنات في **اللفياثان** بين الكائنات البشرية والحيوانات المتعاونة بشكل طبيعي مثل النمل يُقصد بها العودة إلى هذه النقطة. إذا قررنا بدلاً من ذلك أن نرسم حالة الطبيعة بألوان أقل كآبة ونتخيل البشر متعاونين بشكل طبيعي، فإنّ إنشاء الميثاق سيبدو بلا شك أسهل[16]؛ بَيدَ أنّ النقطة الرئيسية الأخرى لهوبز، وهي **ضرورة** الميثاق، ستضعف بدرجة مماثلة. تلخيصاً للمعضلة على ضوء ما هو مفهوم وفق الاصطلاح الهوبزي،

---

(15) Winch, 'How is Political Authority Possible?', p.29. Also see Peter Winch, 'Certainty and authority'. *Philosophy* (supplement) (1990), pp.223-37, at p.227. Republished in A. Philips Griffiths (ed.), *Wittgenstein Centenary Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp.223-38.

(16) على سبيل المثال، يُشير فيليب بيتيت إلى أنّ هوبز يؤكد على حماقة الانصراف عن قوانين الطبيعة (انظر Hobbes, *Leviathan,* Pt I Ch 15, pp.[72-3]). وانظر Phillip Pettit, *Made with Words*. و*Hobbes on Language, Mind, Politics* (Princeton: Princeton University Press 2008), p.112، وقد تمت الإشارة إلى هذا أيضاً عند Simpson, 'Reasonable Trust', note 2, p.420.

يقترح هوبز أنه يجب علينا التفكير في الحياة الاجتماعية المنظّمة على أنها نظام مشيّد من أفراد 'عُزّل'، كل منهم مدفوع بالحاجة إلى البقاء الشخصي. ولأجل جعل التعاون طويل-الأجل ممكناً، يجب أن تُستحث الثقة في النظام، لكنّ السؤال هو ما إذا كان من الممكن القيام بذلك مع البقاء داخل النظام. فالثقة مطلوبة من قِبل النظام، لكن هل يمكن إنشاؤها بواسطته؟

حتى الآن، لقد رسمت صورة عن الحجة التي تتكرر في الفلسفة السياسية لكنها حظيت بتعبير مبكر وواضح بشكل غير عادي عند هوبز[17]. لقد انحصرت الفلسفة والنظرية السياسية الحديثة إلى حد كبير في محاولات للرد على المعضلة الهوبزية. ومن الناحية الكمية، من المحتمل أنّ أهم فرع في البحث الفلسفي حول الثقة يعود إلى هذا التقليد. ومع ذلك، فقد ركّز هذا البحث على الثقة بمعنى محدود إلى حد ما، لأنه ليس في جعبته الكثير ليقوله عن الجوانب الانفعالية للوثوق. فقد كان يتعامل مع ما يعتقد الكثير من الكتّاب أنه الحد الأدنى العقلاني للوثوق: **الاستعداد للتعاون في ظل عدم اليقين بشأن نيّات الآخر.**

الثقة باعتبارها إدارة مخاطر

هل يمكن أن يُستحث نوع الثقة المطلوب للعلاقات التعاونية الثابتة بشكل عقلاني من خلال العقل الاستراتيجي وحده؟ إنّ السؤال الذي يتم التعامل معه هنا يتعلق **بالمخاطرة**: كيف نعلل عقلانية العلاقات التعاونية بين الأطراف غير القابلة للتنبؤ بالنسبة لبعضها البعض. لقد غدت الثقة ضرورية من خلال حرية

---

(17) لم يكن هذا ملخصاً كاملاً لوجهة نظر هوبز عن المجتمع، ناهيك عن دحضها. وقد أكّد مفسرون آخرون على جوانب عمل هوبز التي تربطه بالمناقشات الأيديولوجية المعاصرة. انظر:
Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Quentin Skinner, *Visions of politics: Volumes III: Hobbes and Civil Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, pp.18, 22.

تصرّف الطرف الآخر. وبذلك، فإنّ حاجتنا للثقة ستزداد مع انخفاض فُرَصنا في الواقع في إكراه الآخر ومراقبته[18]. وهذا بالطبع يؤدي إلى المشكلة الرئيسية. فبحسب التعريف، نحن لا نحتاج إلى الثقة إلا إذا كان هناك بعض من عدم اليقين بشأن الكيفية التي سيتصرف بها الآخر. لكن إذا كنا **غير متأكدين**، فيبدو من الناحية العقلانية أنه **لا** ينبغي أن نثق، وربما بحكم التعريف **لا** نثق ما دامت حالة عدم اليقين مستمرة عندنا. على الأكثر، قد ننخرط في تعاون مؤقت. تبدو الثقة الآن إمّا زائدة عن الحاجة (عندما تكون لدينا ضمانات مسبقاً) أو غير حكيمة (عندما لا تكون هنالك ضمانات)[19]. لكنّ هذا ليس هو الاستنتاج الذي يرغب أولئك الذين يكتبون عن هذا الموضوع عموماً في تبنيه. من السهل أن نرى أنّ الحياة الاجتماعية المنظّمة ستكون مستحيلة بدون شكل أقوى من الثقة. فالغرض من الوثوق، من خلال وجهة النظر المقدَّمة في هذا النقاش، هو أنه يمكّننا من التصرف وكأننا نستطيع مراقبة الطرف الآخر حتى في ظل عدم اليقين. وكما يقول نيكلاس لومان، 'تستند الثقة إلى الوهم. في الواقع، إنّ المعلومات المتاحة أقل مما هو مطلوب لتأكيد النجاح. والفاعل يتغلب عن طيب خاطر على هذا النقص في المعلومات'[20]. يستنتج غيدو مولرينغ:

> لذلك، تنشأ مشكلة الثقة بسبب الحرية الأساسية للآخر في التصرّف بطريقة تُفيد أو تضر الواثق [...]
> بحسب التعريف، يعني سَن الثقة أنّ الواثق يُزيد من ضعفه أو قابلية الطعن فيه أمام تصرفات الآخر غير المؤكدة [...] يمكننا الآن أن نقول إنّ جوهر

(18) Diego Gambetta, 'Can we Trust Trust?' in Diego Gambetta (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), pp.213-45, at pp.218-19.

(19) Niklas Luhmann, *Trust and Power* (Chichester: Wiley, 1979), pp.78-9; Gambetta, 'Can we Trust Trust?', p.233; Geoffrey Hawthorn, 'Three Ironies in Trust', in Diego Gambetta (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), pp.111-26, at pp.112, 114.

(20) Luhmann, *Trust and Power*, p.14.

الثقة هو التغلّب على هذه المعضلة عبر توظيف الثقة **بالرغم من ذلك**[21].

المهمة هي إظهار كيف يمكن الدفاع عن هذا النوع من **التصرّف-كما-لو-كان** بشكل عقلاني. يقدِّم كتاب *Trust: Making and Breaking Cooperative relations*، الذي حرره ديغو غامبيتا[22] (نُشر لأول مرة عام 1988)، ثمرة جماعية من الجهود في هذا الاتجاه من قِبل مجموعة من العلماء الذين يعملون بشكل رئيسي ضمن نموذج الاختيار العقلاني. يحدد غامبيتا اتفاقاً واسعاً حول تعريف 'الثقة':

> في هذا الكتاب هنالك درجة من التقارب حول تعريف الثقة يمكن تلخيصها على النحو التالي: الثقة (أو على نحو متناظر، عدم الثقة) هي مستوى معين من الاحتمالية الذاتية التي يقيّم بها الفاعل أنّ الفاعل الآخر أو مجموعة من الفاعلين الآخرين سيؤدون فعلاً معيناً، قبل أن يتمكّن من مراقبة مثل هذا الفعل [...] وفي السياق الذي يؤثر فيه على فعله الخاص به [...]. عندما نقول نحن نثق بشخص ما أو أنّ شخصاً ما جدير بالثقة، فنحن نعني ضمنياً أنّ احتمالية أنه سيؤدي فعلاً مفيداً أو على الأقل غير ضار لنا مرتفعة بما يكفي بالنسبة لنا لكي نفكِّر في الانخراط في شكل من أشكال التعاون معه[23].

---

(21) Guido Möllering, 'Rational, Institutional and Active Trust: Just Do It?', in Katinka Bijsma-Frankena and Rosalinde Klein Woolthuis (eds), *Trust Under Pressure: Empirical Investigations of Trust and Trust Building in Uncertain Circumstances* (Cheltenham, Glos.: Edward Elgar Publishing, 2005), pp.17-36, at p.18.

(22) Gambetta (ed.), *Trust.*

(23) Gambettã 'Can we Trust Trust?', p.217.

وهنالك مواقف مماثلة تمّ تأييدها في عدة المساهمات في هذا المجلّد، تتضمن:
David Good, 'Individuals, Interpersonal Relations, and Trust', in Gambetta (ed.), *Trust*, pp.31-48, at p.33; Bernard Williams, 'Formal Structures and Social Reality', in Gambetta (ed.), *Trust*, pp.1-13, at p.8; Partha Dasgupta, 'Trust as a Commodity', in Gambetta (ed.), Trust, pp.49-72, at pp.55-6.

وهنالك أعمال حديثة تعبِّر عن هذه الرؤية تتضمن:
Bruce Schneider, *Liars and Outliers: Enabling the Trust That Society Needs to Thrive*

يحدِّد هذا التعريف 'الثقة' في المواقف التي يجب فيها الاختيار بين 'التعاون' و'الانشقاق'. يتم التعبير عن معايير إسناد الثقة من خلال عبارات وظيفية: كما في التعريف الهوبزي المقتبس سابقاً، الثقة تساوي الاستعداد للاعتماد على الأخر، بناءً على تقييم المرء لاحتمالية الإنجاز.

يُضيف غامبيتا:

> يُخبرنا هذا التعريف [...] أنه من الأفضل رؤية الثقة على أنها نقطة عتبة، واقعة على التوزيع الاحتمالي للتوقعاتٍ الأكثر عمومية، التي يمكنها أن تأخذ عدداً من القيم المعلَّقة بين انعدام الثقة التام (0) والثقة التامة (1)، والتي تكون مرتكزة حول نقطة-المنتصف (0.5) لعدم اليقين[24].

ما مدى البُعد على المحور بين عدم الثقة واليقين الذي يجب أن تقع عليه عتبة التعاون؟ في أول المقطعين المقتبسين، يتكلم غامبيتا عن الاحتمالية 'المرتفعة بما يكفي'. ما يُعدّ كافياً هنا يعتمد على الموازنة بين العوائد والمخاطر التي تنطوي عليها العملية. وكما يصوغ جيمس كولمان الأمر في كتابه، إنّ الفاعل 'سيوظِّف' ثقته تماماً بنفس الطريقة التي يقرر فيها 'اللاعب العقلاني [...] ما إذا كان سيقوم بالمراهنة'[25].

لهذا السبب، يلتقي عدد من المؤلفين ممن يكتبون عن الموضوع في

(Indianapolis: John Wiley & Sons, 2012), p.5; Mariarosaria Taddeo, 'Modelling Trust in Artificial Agents a First Step toward the Analysis of e-Trust', *Minds and Machines* 20 (2010), pp.243-57; Mariarosaria Taddeo, 'The Role of e-Trust in Distributed Artificial Systems', in Charles Ess and May thorseth (eds.), Trust and Virtual Worlds: *Contemporary Perspectives* (New York: Peter Lang, 2011), pp.75-88. For a critique of Taddeo, see Thomas W. Simpson, 'Computing and the Search for Trust'.

(24) Gambetta, 'Can we Trust Trust?', p.218.

(25) James Coleman, *Foundations of Social Theory* (Cambridge, Ma: Belknap Press, 1990), p.99.

وللاطلاع على نقد لكولمان ولهذه المقاربة بشكل عام، انظر:
Simpson, 'Computing and the Search for Trust', pp.100. 102.

التوصية بنوع من رهان باسكال[26]. ففي كتابه *Pensées*، جادل بليز باسكال بأنه إذا كان لا يمكن الوثوق بالعقل وحده في الحكم، فالخيار الأكثر حكمة هو الإيمان بوجود الله بدلاً من إنكاره. هذا لأنه إذا كان الله موجوداً، فإنّ أجر الإيمان به كبير. فالمؤمن لديه كل ما يحقق له الفوز ولا شيء ليخسره[27]. وعلى غرار تفكير باسكال، يجب أن يكون الاختيار بين التعاون والانسحاب دالّاً على قيمة ما هو على المحك. فاستحسان التعاون سيعتمد بشكل رئيسي على متغيرين: احتمالية النتيجة المفيدة وقيمة ما نحن على استعداد لكسبه أو خسارته. يجب أن يتم توظيف الثقة إذا كانت احتمالية التعاون بالنسبة لاحتمالية الانشقاق أكبر من نسبة الخسارة المحتملة إلى الربح المحتمل[28]. بالطبع، ليس لدينا على وجه التقريب تقييمات دقيقة للاحتمالات في الموقف الحقيقي. لكن، مع ذلك، فإنّ وجود درجة من التجريد هنا هي أمر طبيعي. حيث يتم تقديم النموذج على أنه صياغة عامة لما يُعتبر سمة مركزية للسلوك التعاوني العقلاني.

الحل عبر نظرية الألعاب

بالنسبة للكثيرين، تقدّم نظرية الألعاب طريقة مختصرة لصياغة التفكير

---

(26) Jonathan L. Adler, 'Testimony, Trust, Knowledge', *Journal of Philosophy* 91 (1994), pp.264-75, at p.274; Judith Baker, 'Trust and Rationality', *Pacific Philosophical Quarterly* 68 (1987), pp.1-13, at p.10; Trudy Govier, 'n Epistemology of Trust', *International Journal of Moral and Social Studies* 8 (1993), pp.153-74, at p.169; Gambetta, 'Can we Trust Trust?', p.235; Antony Pagden, 'Trust in Eighteenth-century Naples', in Gambetta (ed.), Trust, pp.126-41, at p.129; Coleman, *Foundations of Social Theory*, p.99.

(27) Blaise Pascal, Pensées de Blaise Pascal, *Texte de Léon Brunschvicg* (Samizdat, 2010), Pt III § 233, pp.55-9, http://www.Samizdat.qc.ca/arts/lit/Pascal/Pensees_brunschvicg.pdf> [accessed 29 December 2014].

(28) وبالتعبير عن الأمر بصيغة صورية، من العقلانية أن يثق أ بـ ب إذا كانت ح \(1-ح)> خ\ر، حيث ح هي احتمالية التعاون من ب، و خ هي الخسارة المحتملة لـ أ بسبب انشقاق ب، و ر هي الربح المحتمل لـ أ بسبب تعاون ب. انظر Möllering, 'Rational, Institutional and Active Trust', p.19.

الموصوف للتو. وقد تمّ توظيف اللعبة المعروفة بـ **معضلة السجينين** على نطاق واسع لهذا الغرض[29]. فوفقاً للوصف المعياري، اللاعبان هما سجينان متهمان بارتكاب جريمة معاً. يجب على كل سجين إمّا أن يُصبح شاهد ملك ويقرّ بالذنب (ما يسمى بـ 'الانشقاق') أو أن يُنكر التهم ('التعاون'). في الحالة الأخيرة، يرفض السجين الاعتراف، وبالتالي يحافظ على تحالفه الضمني مع السجين الآخر. لكن يجب على السجينين أن يتخذا قرارهما بشكل فردي، حيث لا يُسمح بالاتصال فيما بينهما. عادة ما توصف العوائد المتحصّلة من قرارات السجناء بأنها مُدد عقوبات السجن. إذا لم يُبلِغ أي منهما عن الآخر، فلا يُحكم عليهما إلا بتهمة ارتكاب جنحة بسيطة (على سبيل المثال، السجن لمدة عام واحد)[30]. أمّا إذا انقلب **أحدهما** وشهد ضد الآخر، فسيتم إطلاق سراحه بالمقابل، لكن سيحصل الآخر على عقوبة السجن الكاملة للجريمة التي يُفترض أنهما ارتكباها (20 عاماً). إذا أبلغ **كلاهما** عن الآخر، فستتم إدانتهما بالجريمة، ويُحكم عليهما بعقوبة سجن مخففة إلى حد ما (10 سنوات).

بشكل حاسم، مع اللاعبين أ و ب، سيعتمد العائد الفردي من أي قرار يتخذه أ على ما يختار ب القيام به أيضاً والعكس صحيح. أفضل نتيجة لـ أ و ب معاً هي ألا يعترف أي منهما (أي 'التعاون' فيما بين أ و ب)، لكنّ أفضل نتيجة لـ أ على المستوى الفردي ستكون باعتراف أ ('الانشقاق' من جهة أ) عندما لا يعترف ب ('التعاون' من جهة ب). وبذلك فإنّ عوائد اللاعب أ هي، بترتيب تنازلي حسب الاستحسان: انشقاق أ، تعاون ب > تعاون أ، وتعاون ب > انشقاق أ، وانشقاق ب > تعاون أ، وانشقاق ب. أو من حيث أحكام

---

(29) يمكنك العثور على الوصف الكامل في أي كتاب معياري عن نظرية الألعاب. انظر أيضاً، على سبيل المثال:
Hollis, *Trust Within Reason*, pp.68-9; Schneier, *Lair and Outliers*, pp.51-3; Williams, 'Formal Structures and Social Reality', p.3; Gambetta, 'Can we Trust Trust?', p.216. For a critique, see R. G. Grant, 'The Politics of Equilibrium', *Inquiry* 35 (1993), pp.423-46, at pp.425-30.

(30) استخدام العوائد كما قدّمها أوريجي، Qu'est-se que la confiance?، صفحة 216.

السجن الخاصة بهما، إذا ما كان العدد الأول من كل زوج يمثّل العائد بالنسبة لـ أ: (0، -20) > (-1، -1) > (-10، -10) > (-20، 0). (الأعداد بالقيمة السالبة لأنها تمثل سنوات الحبس في السجن.) المعنى الضمني هو أنه من المفيد لـ أ أن ينشق متى ما تعاون ب. لكنه من المفيد أيضاً لـ أ أن ينشق متى ما انشق ب. بعبارة أخرى، إنه من المفيد لـ أ أن ينشق في كل اتحاد محتمل من الخطوات. وبما أنّ نفس الشيء ينطبق على ب **مع مراعاة ما يقتضيه اختلاف الحال**، وكلاهما يعرف ذلك، ومن المتوقع أن يحاول كلاهما تعظيم العائد الفردي، فإنّ أي تعاون يبدو أنه محكوم بالفشل من البداية. فالسجينان سينتهي بهما الأمر بنتيجة هي دون المستوى الأمثل (-10، -10) بدلاً من العائد الإجمالي المثالي (-1، -1). إذا بقي هذا السيناريو قائماً، فإنه يقدِّم صياغة موجزة عن المعضلة الهوبزية. افتقار الفاعلين إلى الثقة المتبادلة يتركهما بنتائج أقل استحساناً مما قد يحققانه من خلال التعاون.

سؤالي الآن: ما الذي يجب أن نفترضه لكي نرى الموقف على أنه معضلة؟ قبل كل شيء، لابدّ أن يكون هناك تصورٌ ما عن المصلحة المشتركة. عند افتراض الحالة المعاكسة البحتة لحالة الطبيعة، لن يكون هناك معضلة لنبدأ منها. وهذا هو السبب في أننا لا نتوقع في أن يتطور تعاون بشكل طبيعي بين الحيوانات المفترسة وفرائسها ولا نرى علاقاتهم المتبادلة على أنها محيرة للمراقبين العقلانيين. ما لم يكن التعاون متوقعاً بطريقة ما، فلن يكون من المعقول حتى أن نستخدم كلمة 'انشقاق' على الحركة غير التعاونية. من ناحية أخرى، قد نستحسن، بدلاً من ذلك، التفكير في السيناريو على أنه تصوير واقعي لموقف يتناول شريكين في الجريمة. لكن عند أخذ هذه المحاولة الواقعية على محمل الجد، لن يشكِّل السيناريو معضلة **بالضرورة**. يجب أن يعتمد ذلك على الخلفية التحفيزية للسجناء. فإذا اتفقوا مسبقاً على التعاون ولم يعتبروا الخيانة خياراً وارداً، يمكنهم ببساطة المضي قدماً والحفاظ على اتفاقهم. إنّ سيناريو السجينين ليس محيراً بطبيعته لكنه يُصبح كذلك بحكم الافتراضات

الإضافية للتعاون المحتمل وانعدام الثقة المتبادلة. قد يكون أحد الحلول الواضحة على ما يبدو هو إدراج عقوبات على الانشقاق - وهي خطوة مماثلة لإدراج السيادة في النظرية الهوبزية. يمكن للعقوبات أن تُغيّر العوائد وبالتالي الترتيب العقلاني للتفضيلات عند الفاعلين الأفراد. بَيد أنّ هذا الاقتراح لن يحلّ المعضلة بالفعل. ففي حين أنّ العلاقات التعاونية يمكن فرضها من خلال وسائل الإكراه والمراقبة، إلا أنّ السؤال الحاسم هو كيف نضمن عقلانية التعاون **الحر**. لا يمكن التغلّب على المعضلة إلا إذا كان بإمكان الفاعلين أن يتجاهلوا بعقلانية خطر انشقاق الطرف الآخر ويتعاونوا **بالرغم من ذلك**. وهكذا، فإنّ السؤال الذي يواجه أبحاث نظريات الألعاب في 'الثقة العقلانية' هو كيف تفشل الخيارات التعاونية في أن تكون غير عقلانية أو غير حكيمة[31].

بما أنّ اللجوء إلى مصالح المشاركين القصيرة-الأجل لن يفي بالغرض، فهل يمكن ضمان التعاون من خلال اللجوء إلى مصالحهم الطويلة-الأجل؟ تتضمن الحياة الاجتماعية على نحو مميز تفاعلاً متكرراً وليس فقط اختيارات لمرة واحدة كما هو الحال في معضلة السجينين الكلاسيكية. فعلى سبيل المثال، لا يرغب البائع في تحقيق أرباح فحسب، بل يأمل أيضاً في عودة الزبائن؛ فيجب عليه أن يُظهر نفسه أنه جدير بالثقة الطويلة-الأمد.

لقد تمّت دراسة معضلة السجينين **المتكرّرة** في أعمال تجريبية معروفة على نطاق واسع من قِبل روبرت أكسيلرود، الذي حرّض برامج كمبيوترية مختلفة ضد بعضها البعض[32]. حيث امتدت اللعبة إلى عدد كبير من الجولات من أجل تقييم الأداءات الطويلة-الأجل للبرامج التي مثّلَ كل واحد منها استراتيجية مختلفة. وهكذا يُتاح لـ 'اللاعبين' فرصة الرد على بعضهم البعض في الجولة التالية. أظهرَ البرنامج الكمبيوتري الذي يمثّل استراتيجية بسيطة عن المعاملة عيناً

(31) Möllering, 'Rational, Institutional and Active Trust', p.19.

(32) Robert Axelrod, The Evolution of Cooperation (New York: Basic Books, 1984).

بعين مع خطوة أولى تعاونية أفضل نتيجة إجمالية. بعبارة أخرى، يتعاون في الجولة الأولى ومن ثم يقوم بما قام به اللاعب الآخر في الجولة السابقة. في الاستراتيجية الفائزة، قوبل الانشقاق برد 'عقابي' و'كُوفِئ' التعاون بالتعاون. لقد كان المؤشر المثير للاهتمام في هذه التجربة هو أنه بالنسبة للفاعلين الذين يسعون إلى تحقيق أقصى قدر من الأرباح الفردية، يمكن تقديم سبب للتعاون ببساطة من خلال افتراض تعاملات متكررة لكن من دون إدخال أي تغيير في الترتيب الأساسي لتفضيلات اللاعبين. ولم تكن هناك حاجة لافتراض وجود ميول 'إيثارية'[33].

يوضّح أكسيلرود أطروحته بمثال حقيقي: النظام غير الرسمي لـ 'عِش ودع غيرك يعيش' على الجبهة الغربية خلال الحرب العظمى. بعد المرحلة الهجومية الأولية، كانت الحرب عبارة عن حرب استنزاف. فطوّر الجنود في الخنادق إزاء بعضهم البعض إجراءات يومية لوقف إطلاق النار غير الرسمي، وهذا أدى إلى تخريب المجهود الحربي ولكنه جعل الحياة أكثر تحمّلاً للرجال الذين كانوا في الخنادق. عند التعامل مع الموقف على أنه معضلة سجينين متكررة، لكل وحدة عسكرية، يمثّل الانشقاق (إطلاق النار لأجل القتل) في مقابل تعاون العدو (محافظته على الهدنة) النتيجة الأكثر ملاءمة (أي، أ **انشقاق**، ب **تعاون**). ومع ذلك، بافتراض تكرار المواجهات، يظهر التعاون المتبادل (كلتا الوحدتين تحافظان على الهدنة بشكل ضمني؛ أو أ يتعاون، ب يتعاون) على أنه الاستراتيجية الأكثر فائدة. يقترح غامبيتا معتمداً على نتيجة أكسيلرود:

(33) إنّ التعبيرات مثل الأنانية، والإيثار، والعقاب، والمكافأة يجب استخدامها في اقتباسات التخويف هنا لأنّ النموذج الرسمي على هذا النحو لا ينطوي على التزامات بشأن سيكولوجية اللاعب أو طبيعة العائد الذي يسعى هو أو هي إلى تحقيق أقصى قدر منه.

مجموعة قوية من الأسباب وراء ذلك [...] يمكن فهم النزوع الأساسي **إلى الثقة** وتبنّيه على أنه مسعى عقلاني حتى من قِبل الأنانيين الذين يتطلعون إلى الأمام إلى حدٍ ما. [...] قد يكون من المجدي التصرّف **كما لو** كنا موضع ثقة حتى في المواقف غير الواعدة(34).

قد يؤدي التعاون 'كما لو' كان المرء موضع ثقة لاحقاً إلى الثقة الصحيحة. فوفقاً لتأويل ما، بدأت الهدنات الضمنية على الجبهة الغربية كاستراتيجية بسيطة للبقاء. حيث سمح استقرار التفاعل مع مرور الوقت بتطوّر الإدراك المتبادل للجنود لبعضهم البعض لاحقاً ليتجاوز الـ 'كما لو' ويتحول إلى ثقة حقيقية. وفي تخيّله لتطوير موازٍ على مستوى تطور الجنس البشري، يكتب ماريك كون في كتابه:

اعتماداً على الرؤية الطويلة لتطور السلوك التعاوني، فإنّ الثقة هي تطوير حديث وغير ضروري. ما دام ب يخدش ظهر أ إذا خدش أ ظهر ب، فيمكن لـ أ و ب أن يتعاونا من دون ثقة، أو العقول التي يثقون من خلالها، أو بدون أظهُر، فيما يخص هذا الأمر. تظهر الثقة في وقت متأخر نسبياً من اليوم التطوري، عندما تُصبح الحيوانات قادرة على تقديم تنبؤات بناءً على الخبرة بسلوك الآخرين(35).

يقدّم كون التطوير الذي حصل على الجبهة الغربية ضمنياً على أنه تحوّل من نوع من حالة الطبيعة (حيث لا يمكن التنبؤ بأي شيء بشكل آمن) عبر التعاون الاستراتيجي إلى الثقة المتبادلة. سيكون دور الثقة كظاهرة نفسية، في هذا النموذج، ثانوياً. تُفضّل العقلانية التعاون، والثقة تنبثق كناتج ذهني وانفعالي. وبالتالي، فإنّ نموذج نظرية الألعاب لا يحفّز أو يفسّر بشكل عقلاني

---

(34) Gambetta, 'Can we Trust Trust?', p.228, italic in the original.

(35) Marek Kohn, Trust: *Self-interest and Common Good* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p.23.

سيكولوجية الثقة، بل يُشير إلى أنّ انبثاقها يتوافق مع الاعتبارات الاستراتيجية[36].

نقد نظرية الألعاب: الحاجة إلى إطار اجتماعي

اعتراضي على هذه المحاولة لحل المعضلة الهوبزية هو أنّ المكوّن الرئيسي للحل غير معلَّل بشكل تام. يمكن القول إنّ السمة الرئيسية المميزة لأي لعبة هي وجود القواعد. إنّ وجود اللعبة وقواعدها ينبغي أخذه على النحو التالي: اللعبة لا تُفسِّر نفسها. إذا فكرنا الآن في اللعبة على أنها نموذج لفعل جماعي، فسنفترض بشكل ضمني أو صريح خلفية تتضمن بنى اجتماعية مستقرة بما فيه الكفاية لدعم اللعبة. هذا يعني أنّ اللعبة، على مستوى أكثر عمومية، تفترض مسبقاً التعاون بدلاً من تفسيره.

إنّ القواعد لا تستبعد الحركات غير المسموح بها فقط: بل تُعرِّف كذلك اللعبة على أنها 'فضاء' للفعل المحتمل، والتي خارجها لا يكون لحركاتها وعوائدها أي هدف أو معنى. مع أنه قد يقال عن اللعبة إننا نلعبها من أجل الفوز، وأننا نحتاج إلى المهارة، والحظ، والبراعة وما إلى ذلك، إلا أنّ الأشكال المعينة التي تتخذها هذه المفاهيم تكون خاصة-باللعبة. في معضلة السجينين، يتم تحديد إنجاز العقلانية الخاص-باللعبة من خلال الحركات التي تزيد من المردود على نطاق ثابت. ومع ذلك، قد نتخيل البشر وهم يُظهرون عقلانيتهم بطرق أخرى؛ على سبيل المثال، أم تسمح لأطفالها بالفوز لأنها تفكر في اللعبة في السياق الأكبر للتواصل الاجتماعي في العائلة. في هذا الإطار، تكون 'عقلانية' نظرية الألعاب أمراً مصطنعاً متولداً من خلال اللعبة المعنية وفضائها للفعل الهادف. كيف ترتبط بالعقلانية في العالم الخارجي؟ هذا سؤال لا تجيب عليه اللعبة نفسها. وبالتالي، فإنّ قابلية تطبيق حل أكسيلرود يمكن

---

(36) Origgi, Qu'est-ce que la confiance?, p.23.

التشكيك فيها لأنها تفترض مسبقاً بشكل ضمني إطاراً للعقلانية الخاصة-باللعبة بدلاً من تفسيرها[37].

على الرغم من أنّ نظرية الألعاب وحدها لا تفسّر كيف تكون الحياة الاجتماعية بحد ذاتها ممكنة، إلا أنه لا يزال من الممكن التأكيد على أنها مفيدة لنمذجة معضلات محددة بمجرّد أن تكون الحياة الاجتماعية في مكانها الصحيح. يبدو من المنصف أن نقول إنّ هذه ستكون مسألة تجريبية، تُختزل على الأغلب في مسألة القدرة التنبؤية. على أية حال، في كتابه، *After Virtue*، يُشير ألاسدير ماكنتاير إلى التعقيدات التي ينبغي أخذها بالحسبان عند استعمال نظرية الألعاب في التنبؤ الحقيقي[38]. على عكس اللاعبين الموصوفين في أي نموذج بسيط، فإنّ الفاعلين البشريين دائماً ما سيكونون مشتركين في عدة 'الألعاب' في وقت

(37) هنالك شكل آخر من التشكيك ينطوي على نقد داخلي. تُعرف إحدى نسخ الأخير بالاستقراء العكسي (انظر هوليس، *Trust Within Reason*، صفحة 59). إذا تم لعب معضلة السجينين المتكررة لعدد محدود من المرات فستكون هناك جولة أخيرة. في هذه الجولة الأخيرة، تكون الاستراتيجية المفضّلة لكل من أ و ب هي الانشقاق، بافتراض أنهما سيعرفان أنها ستكون الجولة الأخيرة. (في سياق الحرب، يظهر هذا غالباً في جهود مقاتلي الخندق الأخير لتحسين مواقعهم بمجرد تحديد تاريخ الهدنة.) بافتراض أنّ المعرفة بهذا متبادلة، فإنهم سيتوقعون أنّ اللاعب المقابل سينشق في الجولة الأخيرة بصرف النظر عمّا حدث في الجولة قبل الأخيرة. ونظراً لأنه سيكون من غير المعقول بكل الأحوال اللعب بشكل تعاوني في الجولة الأخيرة، فلن يكون لديهم أيضاً سبب لعدم الانشقاق في الجولة قبل الأخيرة. لكن، عندئذ، نفس التفكير المطبّق في الجولة الأخيرة سيتم صرفه إلى الجولة قبل الأخيرة بجولة، ثم إلى قبل الأخيرة بجولتين، وهكذا دواليك من خلال العدد الكامل للجولات المتبقية. لذا، يبدو أنّ استنتاج أكسيلرود حول معضلة السجينين المتكررة لا يستقيم إلا إذا كان عدد الجولات المتبقية غير نهائي أو غير معروف لكلا الطرفين. ومع ذلك يدافع Möllering عن نموذج أكسيلرود ضد هذا الاعتراض (Möllering, 'Rational, Institutional and Active Trust', p.21).

(38) Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Indian: Notre Dame University Press, 1981), pp.92-4.

واحد، وما قد يبدو حركة سيئة في إحدى الألعاب قد يحسّن في الوقت نفسه من نتيجة المرء في اللعبة الأخرى. وفي كل مناسبة معينة، لا يمكننا أن نكون متأكدين بالكامل من **ما هي** الألعاب التي يتم لعبها، من ناحية، لأنّ خصمنا قد يُدرك اللعبة بشكل مختلف عنا، ومن ناحية أخرى، لأنّ نطاق اللعبة ومدتها لن يكونا قابلين للإدراك إلا من خلال الاستذكار. إضافة إلى ذلك، بما أنّ البشر غامضون إلى حدٍ ما بالنسبة لبعضهم البعض - أحياناً عن قصد - فإنّ دوافعهم تُترك جزئياً في الظلام. في الكثير من الحالات، لا يمكننا التأكد من القيمة المعلوماتية لنموذج معين إلا بعد الحدث.

على أية حال، بفضل القيود المؤسساتية إلى حد كبير لحالة الحرب، فإنّ المثال الحقيقي لأكسيلرود عن الجبهة الغربية يمتلك بالفعل ميزات تجعله قابلاً للمعالجة من خلال مصطلحات نظرية الألعاب. فهو يتضمن لاعبين متضادين واختيار بين 'الانشقاق' و'التعاون'. من ناحية أخرى، كما جادلت سابقاً، إنّ رؤية سيناريو السجينين كمعضلة يعني وجود افتراضات إضافية بشأن الخلفية التحفيزية للاعبين. ومن ناحية تجريبية، قد يتساءل المرء عما إذا كان الجنود البريطانيون والألمان قد امتلكوا بالفعل ترتيباً معيناً للعوائد التي يمكن أن تتوافق مع تلك المفترضة في معضلة السجينين. يستشهد كون بالتبادل بين جنديين بريطانيين:

> أخبرَ أحد الجنود البريطانيين العميد أنّ هنالك 'رجلاً محترماً طاعناً في السن' ذا لحية طويلة يظهر كثيراً على الحاجز الألماني. فطلبَ العميد معرفة سبب عدم إطلاق الجندي النار على الألماني. أجاب الجندي 'لماذا، بارك الله فيك يا سيدي'، 'فهو لم يسبب لي أي ضرر على الإطلاق'[39].

(39) Kohn, *Trust*, p.34, referring to Tony Ashworth, *Trench Warfare* 1914-1918: *The Live and Let Live System* (London: Pan, 2000), p.144.

تصف هذه الفقرة ثقافة التعاون التي ظهرت تدريجياً على خط المواجهة. وفقاً لتأويل كون، تطورت رؤية عن العدو أكثر اعتدالاً من الخيارات الاستراتيجية في الموقف المعادي في بداية الأمر. ومع ذلك، يبدو لي أنه يمكن للمرء أن يرى بشكل معقول الموقف المعبّر عنه في الاقتباس باعتباره عودة إلى الحالة السويّة: محاولة لإعادة بناء الإحساس بالكياسة في الموقف الغريب بشكل عميق والمفروض مؤقتاً على الجندي من قِبل رؤسائه. يُشكك ردّ الجندي على رئيسيه بشكل ضمني في تحديد الطرف المقابل على أنه عدو. قد يُشير هذا، في اصطلاح نظرية الألعاب، إلى أنّ اختياره الفردي الأفضل كان منذ البداية ليس أ **ينشق**، ب **يتعاون**، كما هو الحال في معضلة السجينين الكلاسيكية، بل أ **يتعاون**، ب **يتعاون**. هذا يعني، عدم قتل ب والعيش، بل العيش **لكليهما** حتى يتم التوصّل إلى تسوية سلمية. من المعقول التكهّن بأنّ ثقافة الهدنات الضمنية تطورت بسرعة كبيرة جزئياً بسبب أنماط التضامن الموجودة مسبقاً والقائمة على- الطبقة غالباً.

يُعتبر عمل أكسيلرود نقطة مرجعية ثابتة في الأبحاث المتعلقة بـ 'الثقة العقلانية'، مما يُشير إلى أنه قد يكون أفضل محاولة عامة متاحة لتأسيس الثقة في الاعتبارات الاستراتيجية. تدعم نتائج أكسيلرود الفرضية المعقولة إلى حد ما التي مفادها أنّ هناك حوافز للتعاون عندما يعلم الطرفان أنّ علاقتهما ستستمر في المستقبل. على أية حال، لتلخيص الحجة المقدّمة في هذا القسم: تعتمد الاستمرارية المذكورة على الترتيبات المؤسساتية و\أو الأنماط الثقافية. وتحتاج اللعبة إلى إطار يتجاوز ما يمكن أن يفسّره.

الجدارة بالثقة والمصالح المغلَّفة

على الرغم من قبول المنظِّر السياسي راسل هاردين لمقاربة نظرية الألعاب بشكل عام، إلا أنه قدّم تأويلاً معدّلاً إلى حد ما لها. حيث جادلَ بأنّ أغلب محاولات تأسيس الثقة في العقلانية الاستراتيجية قد اهتمت بالجدارة بالثقة بدلاً

من الثقة؛ بالدوافع العقلانية للوفاء بوعوده، أو بشكل عام للحفاظ على موقف تعاوني ما، ولكن ليس **للاعتقاد** بأنّ الطرف المقابل جدير بالثقة. فقد افتُرِضَ أنّ حجة أكسيلرود تُبيّن لماذا من المنطقي أن يختار الفاعل التعاون بدلاً من الانشقاق. لكنها لا تمنح الفاعل أي سبب في أن يثق باللاعب الآخر، أعني، أن يعتقد أنّ الأخر جدير بالثقة. وبالمثل، قد يمنحنا رهان باسكال في أحسن الأحوال أسباباً للتصرّف **كما لو** كنا نثق بالآخر[40].

يجادل هاردين بأنّ الاعتقاد بجدارة الآخر بالثقة يجب تأسيسه على اعتبارات تتعلق بالدوافع المحتملة. تتضمن الثقة المسوّغة عقلانياً الاعتقاد الذي مفاده أنّ الموثوق به أو المؤتمَن يمتلك أسباباً خاصة به للوفاء بتوقعات الواثق أو المؤتمِن؛ بالنسبة لهاردين يكافئ هذا ببساطة قول إنها تخدم المصلحة المدرَكة للمؤتمَن. لكنّ حجج الجدارة بالثقة تعمل أيضاً بشكل غير مباشر كحجج للوثوق بقدر ما تسمح للمؤتمِن باستخلاص نتائج حول التفكير المحتمل للمؤتمَن. وهكذا، في حين أنّ تحليل هاردين للثقة تمّ تقديمه من خلال الاعتقادات بدلاً من مجرّد الاستراتيجيات، إلا أنّ رؤيته عن التحفيز البشري متجذِّرة بقوة في الاعتبارات الاستراتيجية. حيث يقترح تحليل الثقة العقلانية بناء على نموذج 'المصالح المغلّفة'[41]. عندما أثق بك، أعتقد أنك ستتصرَف بطرق تخدم مصلحتي، لأنّ من مصلحتك تعزيز مصلحتي.

يختار هاردين مثالاً من رواية **الأخوة كارمازوف** لدوستويفسكي للتوضيح. تتعلق القصة بالتعاملات الاقتصادية بين ضابط وتاجر في مدينة صغيرة محمية عسكرياً[42]. اعتاد العقيد فيرخوفتسيف، المسؤول عن أموال الفوج، على

---

(40) قال باسكال بنفسه صراحة إنّ رهانه كان مفيداً فقط في إزالة العوائق الفكرية أمام الإيمان لكنه لن يُنتج اعتقاداً أصيلاً. فذلك يجب أن يأتي لاحقاً من خلال انخراط المؤمن في الحياة الدينية.

(41) Hardin, Trust and Trustworthiness, pp.1-3.

(42) Fyodor Dostoevsky, *The Brothers Karamazov* (New York: W. W. Norton, 1976), p.101, Book 3 Chapter IV.

إقراض التاجر المحلي تريفونوف من هذا المال. إذ بخلاف ذلك ستكون الأموال عاطلة عن العمل، ولا يربح منها أحد. يقوم تريفونوف بتشغيل المال ثم يعيده على الدوام إلى فيرخوفتسيف بعمولة يضعها الأخير في جيبه الخاص. يُعدّ الترتيب غير قانوني تماماً، وكلا الطرفين سيكونان مخطئين أمام القانون. إذا انشقَ تريفونوف، فلن يكون لدى فيرخوفتسيف أي ملاذ قانوني. من الناحية الأخرى، يعرف الأخير أنه من مصلحة تريفونوف الاستمرار في العلاقة، حيث يربح كلا الطرفين. ومع ذلك، تأخذ الأمور منعطفاً غير سعيد في يوم ما عندما يحتفظ تريفونوف ببساطة بالمال وينفي وجود أي تعاملات تجارية بينهما من الأساس. يتم اكتشاف اختلاس فيرخوفتسيف؛ فيقوم بمحاولة انتحار ويموت بعد ذلك بوقت قصير.

إنّ **الأخوة كارمازوف**، كما هو حال أعمال دوستويفسكي بشكل عام، هي منجم ذهب من الأمثلة عن الثقة والخيانة، بَيد أن معظم القراء لن يتسابقوا على هذا المثال بشغف. يبدو الأمر أشبه بواحدة من تلك العلاقات التلاعبية المشبوهة التي كان دوستويفسكي مولعاً أيضاً بوصفها. ربما يُطلق المرء عليها حالة من التعاون عديم الثقة على نحو متبادل، ملوّنة بأفكار 'ماكرة'. لكنها تتوافق مع فهم 'الثقة' القائم على نظرية الألعاب لأنها، بطبيعة حال، حالة عن التوقعات المستندة إلى الأفكار المؤسسة عقلانياً على المخاطر والربح، على الرغم من أنّ تعقّل المخطط قد يكون محل شك. يريد هاردين من اختياره لمثال من هذا القبيل السيطرة على ما يعتبره الحد العقلاني الأدنى لعلاقات الثقة بصرف النظر عن الاعتبارات النفسية وأحكام القيمة. فوفق حساباته، تظهر الثقة عندما يكون لديّ سبب للاعتقاد بأنّ الشخص الآخر سيهتم بمصالحي لأنّ مصلحته - مهما كان نوعها - هي في استمرار العلاقة[43].

---

(43) للاطلاع على وصف لنموذج هاردين؛ انظر أيضاً:
Origgi, *Qu'est-se que la confiance?*, p.19

ومع ذلك، فإنّ نموذج هاردين له نفس القيود الواضحة مثله مثل النماذج الأخرى القائمة على نظرية الألعاب. حيث يجب أن يُفترض مسبقاً وجود إطار اجتماعي ثابت (على الأقل في الوقت الراهن). على الرغم من أنّ النموذج قد يكون مفيداً في توضيح أنواع معينة من التعاون بمجرّد أنّ يكون إطار الثقة الاجتماعية في محله، إلا أنه لا يعالج السؤال الهوبزي بشأن كيف يكون هذا الأخير ممكناً من البداية.

هل هذه ثقة؟ - تحذير

قبل الانتقال، يجب أن أسجِّل رد فعلي العام الفوري على التحليلات التي قدَّمتها. أودُّ أن أقول إنها بالكاد كانت عن الثقة من الأساس - على الأقل إذا تمسّكنا بالاستخدام العادي الواسع النطاق. والسمة المميزة في هذه التحليلات أنها تجعل الثقة زائدة عن الحاجة كما يُفهم عادة. فالحاجة إلى الثقة تختفي إذا كان من الممكن توقُّع التعاون بكل الأحوال لأسباب أخرى؛ على سبيل المثال، إذا كان لدى الشخص مصلحة مالية قوية في المخطط الذي نقترحه، أو قد يواجه متاعب إذا رفضه، أو كان ساذجاً جداً، أو كسولاً أو يجهل إمكانية الاعتراض. إنّ وجود مثل هذه الاعتبارات في تفكيرنا ينبّه على إطار ذهني تلاعبي ومريب يبدو أنه عكس الثقة تماماً. من الناحية الأخرى، عند اتباع الاستعمال العادي، فإنّ نوع التفكير الاستراتيجي الذي يحتل مركز الصدارة بالنسبة لمنظّري الألعاب يخرج من الصورة تماماً إذا كنا نثق مسبقاً.

تقدّم تفسيرات نظرية الألعاب، بطبيعة الحال، فكرة مختلفة تماماً: من المفترض أن يؤدي **وجود** الميزات التلاعبية تحديداً إلى تأهيل القضية على أنها قضية ثقة. يمكن أن تكون العلاقة بين المحتالين المشبوهين على نحو متبادل مثالاً على ذلك، ما دام كلا الرجلين يعتقدان أنهما يمكنهما التغلّب على الآخر. كلما ازداد تأكدهم من قدرتهم على التلاعب بخصمهم، كلما كانوا أكثر **موثوقية** على ما يبدو إذا ما صدّقنا بنظريات 'الثقة العقلانية'. ومع ذلك، كما يعترض

هيرتزبيرغ، ’كلما كان دخول تلك الاعتبارات الخارجية في العلاقة أكثر صراحة، كلما قلَّ امتلاكها لطابع الثقة. هذا يعني أنه كلما ازداد توافق العلاقة مع تصور الفلاسفة للثقة العقلانية، كلما باتت أقل شبهاً بالثقة‘[44].

بعد أن قدّمت هذه الاعتراضات، أرى مع ذلك أنّ هنالك وجهة نظر يمكن من خلالها التعامل مع هذه الاعتراضات على أنها ببساطة غير ذات صلة. فمن منظور النقاش الحالي حول التفكير الاستراتيجي، قد لا يزال المرء يرغب في تعريف ’الثقة العقلانية‘[45] على أنها شكل من أشكال الموقف الاستراتيجي بناءً على أساس المصلحة-الذاتية. قد يرغب المرء في التحقيق فيما إذا كان مثل هذا التفكير الاستراتيجي سيكون كافياً للسماح بتطور حياة اجتماعية. ومن الممكن دراسة الظروف التي قد ينشأ بموجبها تعاون استراتيجي بين الفاعلين العقلانيين المدفوعين بالمصلحة-الذاتية. وهكذا، في حين أنه يمكنني القول إنّ المقاربات التي تناولتها تُضيء جانباً محدوداً جداً مما نسمّيه عادة بـ الثقة، إلا أنها لها استعمال داخل هذا المجال. علاوة على ذلك، فهي مثيرة للاهتمام تحديداً باعتبارها إيضاحات لنطاق العقل الاستراتيجي وحدوده. من هنا سأمضي قدماً إلى النظر في النقاش وفق شروطه الخاصة به وأرى ما يمكن استخلاصه من نتائج. إنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يدعم التفكير الاستراتيجي ’الثقة العقلانية‘ القوية بما يكفي؟ إذا كان لا، فإنّ المَيل البشري الأساسي إلى الثقة يجب تخيّله بطريقة ما على أنه استُحِثَّ في النظام منذ البداية من الخارج. ومن ثم سيكون السؤال الآخر: إذا لم يستطع العقل الاستراتيجي خلق الثقة، فما هي العلاقة بين العقل الاستراتيجي والتفكير بشكل عام؟

---

(44) Hertzberg, ‘On Being Trusted’, p.196.

(45) التعبير هو لـ Möllering، في كتابه: ‘Rational, Institutional and Active Trust’

الثقة والعقل الاستراتيجي، وإلى أين نحن ذاهبون

في هذا الفصل أردتُ إلى حدٍ ما معالجة الأسئلة الهوبزية داخل إطار مرجعيتها الخاص بها. كان السؤال الأصلي هو هل الثقة، باعتبارها إمّا مَيلاً سلوكياً أو اعتقاداً تنبؤياً، يمكن تسويغها من وجهة نظر العقل الاستراتيجي؛ أي هل يمكن أن يتخيل المرء أن تنشأ الثقة عندما يتصرّف الفاعلون العقلانيون على أساس اعتبارات تعظيم العائد الفردي حصراً. وكان جوابي هو النفي بشكل عام، ويبدو أنّ شيئاً من هذا القبيل مقبول من قِبل العديد من المؤلفين الذين يكتبون عن هذا الأمر[46]. يجب افتراض أنّ بعض الميول إلى الثقة معطاة مسبقاً قبل تطوّر العلاقات الاستراتيجية. وبما أنّ تعظيم العائد الفردي يتطلب الثقة، فإنّ العقل الهوبزي يحتوي على توتّر متأصل لا يمكن حلّه إذا ما تُرك لأدواته الخاصة به. يخلص مارتن هوليس إلى أنه:

> إذا كان التعقّل، أي الحديث بلغة المنفعة المتجانسة والأسباب التطلّعية، هو صوت العقل نفسه، فعندئذ ليست هنالك ثقة مع العقل وسيكون النقّاد محقين في قولهم إنّ تقدّم التنوير يدمِّر آصرة المجتمع[47].

يجادل هوليس في كتابه بأنّ المرشّحات المتاحة للحلّ وفق الاصطلاح الهوبزي قد تمّ استكشافها إلى حد كبير ووُجِد أنها ناقصة بالفعل في نهاية القرن الثامن عشر. لكن إلى أين يجب أن يوصلنا هذا؟ وفقاً لِهوليس، إنّ النتيجة تستدعي مراجعة الفهم الفرداني التنويري للعقل. لا يمكن أن يُتوقَّع من الألعاب

---

(46) E.g. Möllering, 'Rational, Institutional and Active Trust'; Wanderer and Townsend, 'Is it Rational to Trust?'; Hollis, *Trust Within Reason*; Baier, 'Trust and Antitrust'.

(47) Hollis, *Trust Within Reason*, pp.126-7؛ انظر المزيد في الصفحة 54: 'تتضمن الثقة على ما يبدو الاعتماد على الآخرين أحياناً للتصرّف بشكل يخالف توازن منفعتهم المتوقعة، مع الجدارة بالثقة باعتبارها مسألة الاستعداد للتصرف. يبدو أنّ نموذج الفعل العقلاني يجعل ذلك مستحيلاً على الفاعلين العقلانيين. إنّ الصعوبة متأصلة في مفهوم المنفعة ولا يتم تجاوزها بالحديث الناعم عن التفضيلات'.

الاجتماعية أن تُعظِّم من عوائد اللاعبين مالم يكن بإمكان اللاعبين الوثوق ببعضهم البعض للعب كفريق - أي، بروح المعاملة بالمثل المعممة بين الأعضاء[48]. كيف يمكن أن تتحقق روح الفريق؟ يعتقد هوليس أنّ الفاعلين العقلانيين اجتماعياً بحاجة إلى أن يكونوا مستقرين في مجتمع محلي بما يكفي لتعزيز الثقة المتبادلة، وعالميين بما يكفي، على سبيل المثال، لتأييد 'بيان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان'[49]. يمكن الادعاء بأنّ العقلانية الاستراتيجية تُشير خارج مجالها الخاص، إلى خلفية ضرورية غير عقلانية في الثقافة، علم النفس أو البيولوجيا. بالطبع، ستتحسن حدود العقلانية الاستراتيجية بشكل أكبر إذا لجأنا إلى الجوانب 'الدافئة' والأخلاقية والانفعالية للثقة.

إنّ المأزق الفكري الذي أشرتُ إليه هو نتيجة طريقة معينة من التفكير في العلاقة بين العقل والاجتماعية. أودُّ أن أقول أيضاً إنه في جزء منه منتَج ثقافي. مع الوجود الشائع لاقتصاد السوق، فإنّ السؤال عن أسباب الفعل أصبح يُؤوَّل بسهولة على أنه سؤال حول لماذا الفعل المذكور عقلاني، وأصبح يُفترض أنّ الأسئلة حول عقلانية الفعل لا تستدعي إلا نوعاً واحداً من الأجوبة، أعني ما كان من خلال العوائد. تمّ تعديل البراديم بشكل طفيف فحسب من خلال السماح، على سبيل المثال، بالعوائد **العاطفية**. في الواقع، يجب أن نكون حذرين من إدخال مثل هذه المفاهيم، لأنها تعمل أيضاً على تضمين النموذج الاقتصادي بشكل أكبر في حيواتنا. كعلامة على مأزقنا الثقافي الحالي، أننا نقرأ الآن عن 'الاستثمار' الانفعالي للآباء في أطفالهم. وقد نشعر بالحاجة إلى تسويغ أفعالنا من خلال نموذج تعظيم العوائد حتى عندما لا يصف تفكيرنا كما نفهمه تلقائياً[50].

---

(48) Hollis, *Trust Within Reason*, pp.142-63.

(49) Hollis, *Trust Within Reason*, p.154.

(50) يناقش هوليس (*Trust Within Reason*, p.146) أسباب التبرّع بالدم: 'ما لم يكن المستجيبون أغبياء ببساطة، فإنّ الرد الذي مفاده "قد أحتاج إلى الدم بنفسي يوماً ما" كان غطاءً لدافع غير اقتصادي لم يهتموا بالتعبير عنه'.

لقد تمّت الإشارة مراراً إلى أننا بحاجة إلى مفهوم جديد وأكثر شمولية للعقلانية. ومع ذلك، فإنّ ملامح هذا المفهوم الجديد تبدو غير واضحة[51]. يتناول القسم الأخير من هذا الفصل بعض الأسباب التي تجعل التخلّي عن العقل الهوبزي صعب جداً.

ميتافيزيقيا المصالح

في قلب العقل الهوبزي تكمن فكرة **المصالح**. فالمصالح تحدد قِيم العوائد ومهمة العقل العملي هي تعظيم العائد. يُعرّف الفرد على أنه حامل المصالح. عندما يتم تطبيق هذا النموذج على المساومة بين الفاعلين الجماعيين - مثلاً، البلدان أو الشركات - تتم معاملة الجماعات في هذا الصدد على أنها أفراد. غالباً ما يتم تعريف المصالح من خلال ما هو مرغوب فيه أو مفضّل، وأحياناً من خلال ما يؤدي إلى النجاة. على الرغم من أنّ العلاقة بين المصالح والرغبات والتفضيلات يمكن وصفها بطرق مختلفة، إلا أنه في القاع هنالك فكرة عن مصدر تحفيزي أساسي ما يجب أن تخضع إليه التفسيرات العقلانية للفعل. قد يبدو كل هذا بيّناً-بذاته تماماً وقد نسأل: وإلا كيف يمكن أن يكون؟ لماذا **يمكن أن** يتصرف الفرد العقلاني ضد رغباته أو تفضيلاته أو مصالحه المدرَكة؟ لكن يجب أن نلحظ أنّ معنى البيّن-بذاته غالباً ما يكون منبّهاً عن تصور **ميتافيزيقي** ما. فـ 'المصالح' اكتسبت منزلة باعتبارها الشيء **الوحيد** الذي لم يتم التشكيك فيه في تفسيرات السلوك. بهذا المعنى، فإنها تكمن وراء التفسير العقلاني باعتبارها افتراضاً مسبقاً متعالياً.

ومع ذلك، فإنّ ما نحتاج رؤيته هو أنّ الأسئلة حول ما يريده الشخص أو يفضّله ليست أسئلة موحدة: إذ ما يقصده حساس للسياق للغاية. بالطبع، نطرح في بعض الأحيان أسئلة بسيطة غير إشكالية تتعلق بالرغبات الحالية لشخص ما -

---

(51) هذا هو الاستنتاج الرئيسي لهوليس، *Trust Within Reason*.

مثل سؤال الضيف، 'شاي أم قهوة؟' وإذا لم يكن هنالك شيء آخر معلق على الإجابة، فقد وصلنا إلى أدنى مستوى ذي صلة عندما تقول 'شاي من فضلك'. فأنت تريد شاي وتطلبه لأنك تريده. حقيقة أنّ هذه رغبتك هي تسويغ كاف لاختيارك. ومع ذلك، حتى التبادلات من هذا القبيل البسيطة ظاهرياً غالباً ما تتضمن أكثر من مجرّد تعبير مباشر عن الرغبة. فنقطة البداية هي أنك قبلت ضمنياً الخيار المحدود الذي أُقدِّمه. بعد ذلك، قد تضطر إلى تحقيق التوازن بين الرغبات والاعتبارات المتعارضة. ربما ستفضّل تلقائياً القهوة، لكن قد لا تودّ أن تُحدِث ضجة إذا تناول الجميع الشاي. يمكنك أيضاً أن تتخذ موقفاً في مسألة أخلاقية أو سياسية: قهوتي هي نسكافيه ويجب مقاطعتها. في هذا النوع من السياق، من غير الواضح، على سبيل المثال، أنك ستعطي دائماً لرغباتك وزناً أكبر من رغبات الآخرين.

عند صياغة رغبتك، فأنت لا تعبّر ببساطة عن دافع 'خام'، كما قد يفعل الحيوان عندما يطارد قطعة واحدة من الغذاء ويترك الأخرى من دون مساس. بل أنت تتخذ موقفاً ما من خلال سماحك بأخذ رغبات معينة بالاعتبار. فالرغبات هي شيء نتعلم فهمه وتمثيله على أنه معقول أو غير معقول[52]. يتضح هذا أكثر في حالة الخيارات الأكثر أهمية من تلك التي بين الشاي والقهوة. قد أسألك عن سبب رغبتك في شيء ما وتخبرني قصة عن حياتك وأفكارك وخططك. أو قد تُلجمني وتقول إنك ببساطة ترغب في ذلك. في رد الفعل الأخير هذا، تُشكِّك في حقي في تحدّي خياراتك. 'أنا (لا) أرغب في ذلك' غالباً ما تكون وظيفتها

---

(52) كما يقول لارس هيرتزبيرغ: 'أنا أعتبر أنه من المقبول (أو من المفهوم، أو ما شابه) التصرف بناءً [على الرغبة]. لذا، يجب أن أكون قد تعلمت مسبقاً المشاركة في النقاشات حول كون الأفعال مقبولة أو غير مقبولة، أو مفهومة أو غير مفهومة، إذا كنت سأتلفّظ بكلام يمكن فهمه بهذه الطريقة. وبالطبع، يختلف هذا عن مجرّد تعلّم التعبير عن رغباتي' - هيرتزبيرغ ('On the Attitude of Trust', p.117). انظر أيضاً ('On Being Trusted', p.203).

منع المناقشة بهذه الطريقة، لكن هذا ليس دليلاً كافياً على الحالة الأساسية للرغبات باعتبارها الدرك الأسفل للدافع. إنّ ما يجعل الخطاب الفلسفي حول الرغبات ميتافيزيقياً هو على وجه التحديد الافتراض الذي مفاده أنّ هنالك حداً أدنى أو دركاً أسفل واحداً في مكان ما. يجب أن نقول، بالأحرى، إنّ تعبيراتك عن رغبتك، والمرحلة المحددة التي قررتَ فيها إلجامي، هي تعبيرات عن علاقتنا كمتحدِّث وكمخاطَب. بعد أن تكون قد أشرتَ إلى رغبتك، قد يكون هناك متسع لي لأسأل ما إذا كان هذا هو ما تريده **حقاً**. قد يكون مثل هذا السؤال هو بمثابة دعوى إلى التأمل-الذاتي: أنا أسمع كلامك لكنني أرفض اعتباره موقفك النهائي بشأن هذه المسألة. يتعين في بعض الأحيان أن تظهر الخاتمة في الحوار عندما يُتوقَّع من المتحاورين أن يتأملوا بصدق في طبيعة التزاماتهم وربما مراجعتها. على غرار أي مَيل بشري آخر، يتم إيصال الرغبات وقبولها ورفضها في سياق الأخذ والردّ اليومي مع الآخرين.

تم تصوير مثال رائع عن مثل هذا التأمل الحواري في **محاورة جورجياس** لأفلاطون. حيث أبرزت الشخصيات الرئيسية رؤاها حول طبيعة تفوق البشر ورفاهيتهم وطموحهم[53]. إذ يؤكد كاليكليس على أنّ النوع المتفوق أو الرائع من البشر هو الشخص الذي يسعى بمهارة وبلا رحمة وراء **كل ما** يحقق له المتعة[54]. في المحاورة، يجعل سقراط كاليكليس يرى أنه مازال يمكنه التمييز بين الملذات المقبولة والملذات المخزية وعَدّ الأخيرة وضيعة[55]. فيُضطَر

---

(53) أوضح بيتر وينش هذه النقطة بقوة في محاضراته حول الفلسفة الأخلاقية في أوربانا-شامبين، إلينوي، في خريف 1990. تدين المناقشة التالية بالكثير من الفضل إلى هذه المحاضرات. انظر:

Peter Winch, 'Lectures on Ethics and Value Theory at University of Illinois, Urbana-Champaign, 1990' (notes by Olli Lagerspetz, 72 pp., MS on file with the present author).

(54) Plato, Gorgias (London: Penguin Books), 1971, pp.491-2.

الإحالات إلى عمل أفلاطون تتوافق مع معيار ترقيم صفحات (ستيفانوس).

(55) Plato, *Gorgias*, pp.494-5, 499.

كاليكليس إلى الإقرار بأنّ السعي الطائش وراء المتعة من دون تمييز ليس هو نوع الحياة الذي يمكن أن يُعجب به، مما يؤدي إلى انهيار موقفه اللاأخلاقي الأولي. لم يتم التوصّل إلى الاستنتاج فقط بفضل مهارة سقراط في إيجاد ثغرات منطقية في تأكيدات خصمه. بل النقطة الحاسمة هي أنّ كاليكليس جُعِل يرى، بشكل باهت على الأقل، السَمت الشخصي الذي سيكون عليه من خلال تأييده التام لكل من الشيئين اللذين يدّعي أنه يريدهما. إنه ممزّق بين دافعين: فهو يتطلّع إلى تفوق البشر ومفتون بالسعي إلى تحقيق النجاح كما هو مفهوم تقليدياً. يدّعي سقراط كذلك أنّ كلَّ مَن يفهم الاختيار بين الحياة الأخلاقية والسعي وراء اللذة سيختار الأولى على حساب الثانية. هذا التعميم لا يجب أن يشغلنا هنا. بل النقطة الأساسية هي أنّ مسألة ما الذي **نريده** هي أمر نحتاج إلى حسمه بأنفسنا شخصياً. كما أنها ليست مسألة يجب تسويتها ببساطة من خلال تلبية شهواتنا في اللحظة الراهنة: بل من المتوقع منا أن نتخذ موقفاً ما.

يُشير التبادل بين سقراط وكاليكليس إلى أنه قد يكون من الضروري في بعض الأحيان التفكير في مؤشرات الرغبة على أنها نقاط بداية لمزيد من الاستقصاء، وليست على أنها الكلمة الأخيرة للمتحدِّث في تلك القضية. تُظهر حياتنا أحياناً أننا نتصرف بناءً على دوافع (مثل، الشعور بالدونية أو الحاجة إلى الحب) التي نادراً ما نُعبِّر عنها بالكلمات أو لا نُعبِّر عنها أبداً والتي قد نتنصّل منها إذا أصبحنا واعين بها. قد يصل بنا الأمر إلى استبعاد دافع محتمل باعتباره إغراء. وقد نخفي أيضاً رغبات متناقضة، في هذه الحالة نحتاج إلى أن نتخذ خيارات ونكون أوضح بشأن الآثار المترتّبة على تلك التي نتخذها.

تُشير أيضاً هذه التعقيدات حول مفاهيم الرغبة إلى رؤية عن العقلانية تختلف عن تلك التي عند منظّري الألعاب. فقد ترى الأخيرة التروّي العقلاني على أنه نوع من الآلية المحايدة، تتمثل مهمتها في تحويل الرغبات والمعلومات الأساسية إلى خيارات. العقلانية هي عقلانية أداتية و'الرغبة' هي أي دافع يتم تغذيته في الآلية. وفق الرؤية البديلة التي حددناها للتو، تكون العقلانية موجّهة

نحو الآخر، وهي في النهاية مسألة توفير مفاهيم عن المعقولية في الحوار مع الآخر. هذه الاعتبارات لا تُبطل العقل الهوبزي بقضّه وقضيضه. ليس الأمر كما لو لم تكن هنالك مواقف يكون قابلاً للتطبيق فيها - لأنّ هنالك البعض منها، ربما بشكل خاص في الاقتصاد، ويرجع ذلك جزئياً إلى الجهود الواعية التي يبذلها الفاعلون المؤسساتيون لدعم 'آليات' الحياة الاقتصادية. على أية حال، يتحول التصور الهوبزي للعقل إلى ميتافيزيقي عندما لم يعد يُنظر إلى ما هو عليه: نقطة النهاية لعملية التشديد لغرض محدود[56]. إنّ محاولات حسم المعضلة الهوبزية وفق مصطلحاتها الخاصة ليست سوى تمعُّجات في قبضة صورة ميتافيزيقية ما عن الفعالية البشرية.

---

(56) تعليقاً على استعمال نظرية الألعاب في دراسة سلوك السوق، يخلص روبرت غرانت إلى أن: 'السبب في أنّ مثل هذه التخصصات الجاهزة والمجرّدة نسبياً قابلة للتطبيق على النشاطات التي يدرسونها هو أنّ هذه النشاطات هي بالفعل تجريدات مكافئة من السلوك البشري بشكل عام ومفهومة من قِبل أولئك الذين ينخرطون فيها على أنها كذلك. إنّ الدراسة الشرعية لجوانب معينة من الحياة البشرية، وللمبادئ التي تحكمها، تخرج عن نطاق تخصصها عندما تُقدَّم لتتحدث عن الحياة ككل' - (Grant, 'The Politics of Equilibrium', p.431.).

الفصل الثالث

الائتمان وقابلية الطعن

يمثّل عمل أنيت باير محاولة للفكاك من إطار النزعتين الأداتية والعقلانية[1] اللتين هيمنتا على الأخلاق عند الناطقين باللغة الإنكليزية في أواخر القرن العشرين. ففي ورقتها المنشورة عام 1986، عرّفت الثقة على أنها **قابلية الطعن المقبولة** التي يتم التعبير عنها في أفعال الائتمان. ترتبط مفاهيم الثقة وقابلية الطعن بطرق مهمة، لكن قد يكون من الصعب معرفة ماهية علاقتهما بالضبط. سيناقش القسم الأول من هذا الفصل رؤى باير حول المسألة، في حين يوجز القسم الثاني الطريقة البديلة لفهم قابلية الطعن في هذا السياق. سأجادل بأنه في حين أنها جذبت الانتباه على نحو مفيد إلى الاعتماد بين-الشخصي وقابلية الطعن، إلا أنّ باير تبقى قريبة جداً من الفهم العقلاني للعلاقات البشرية الذي تريد انتقاده. من خلال مساواة قابلية الطعن **بالمخاطر**، فإنها تفتح الباب

(1) أعني بالعقلانية، في هذا الصدد، المقاربة العامة للسلوك التي تعتبر العلاقات بين الناس نتائج تحليلات الفاعل الواعية للمخاطر والفوائد، أو تفترض أنّ أفضل فهم لها هو معاملتها كما لو كانت محفّزة بواسطة هذه التحليلات. بهذا المعنى، فإنّ نظريات راولز (في **نظرية العدالة**) وغوتييه (في **الأخلاق عبر الاتفاق**) ستكون أمثلة عن المقاربات العقلانية في الفلسفة الأخلاقية. ليس هنالك علاقة وثيقة مع التقليد الذي يجسّده ديكارت وسبينوزا ولايبنز. انظر:
John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971); David Gauthier, *Morals by Agreement* (New York: Oxford University Press, 1986).

مرة أخرى أمام فكرة قائمة على نظرية-الألعاب مشكوك فيها مفادها أنّ أفضل رؤية للثقة هو اعتبارها نوعاً من إدارة المخاطر.

أودّ أن أصوغ النقطة الرئيسية لهذا الفصل على النحو التالي. إنّ باير، فيما تعتقد بأنه حالة نموذجية، تُعامل الثقة على أنها تعهّد من أجل هدف ما. لكنّ هذا - أو هكذا سأُجادل - يمنعها من تطوير التبصّرات التي تطرحها في عملها. فهي تربط الثقة بالإحساس بقابلية الطعن [أو الضعف]، لكنها لا تستكشف الطريقة التي يجب أن يُفهم بها الحديث عن 'قابلية الطعن' في هذا السياق على أنها طريقة لتوضيح علاقة أخلاقية وليست عملية أو استراتيجية فحسب. إنّ الادعاء **الوقائعي** الذي مفاده أنّ الثقة تنطوي على زيادة قابلية الطعن هو ببساطة باطل في الكثير من الحالات التي نصفها عادة بالثقة. ومن الناحية الأخرى، إنّ التفكير في قابلية الطعن على أنها مفهوم أخلاقي يقود التحليل إلى ما وراء السيناريوهات العقلانية النموذجية ليس فقط في نظرية الألعاب بل كذلك في العديد من المعالَجات المعيارية للثقة. وعليه، **لا** يعتمد انتقادي لباير على حقيقة أنّ تعريفها للثقة يتعارض بشكل واضح مع استعمال 'الثقة' في الكلام اليومي. بدلاً من ذلك، سأنظر في كيفية تعريفها لـ 'قابلية الطعن' وأتساءل عما إذا كانت الثقة التي تمّ تعريفها على أنها قابلية الطعن المقبولة وفق وجهة **نظرها** مفيدةً في التقاط الميزات الأخلاقية للحياة التي تشعر هي أنها مهمة.

فكرة الثقة باعتبارها قابلية طعن مقبولة لها جاذبية سطحية قد يتم التقاطها من خلال وصف باير للثقة على أنها ائتمان. لكن لها كذلك جاذبية أعمق: إنها ترتبط بتوقنا إلى مواجهات إنسانية أصلية تتجاوز اعتبارات علاقات القوة أو المنفعة. إنها تتضمن تغييراً مهماً في المنظور، لأنّ أفضل رؤية للقوة الأخلاقية لقابلية الطعن لا تكون من وجهة نظر الشخص الذي، من خلال فعل-المخاطرة، يجعل نفسه عرضة للطعن، بل من خلال وجهة نظر الشخص الذي يتلقّى الثقة ويُدرِك قابلية الطعن أو الضعف في أولئك الذين حصل على ثقتهم.

نقد باير الغامض للعقلانية

في مقالتها 'Trust and Antitrust'، بحثت باير عن نظرية للثقة التي، كما رأتها، يجب أن تُقدِّم إرشادات للتمييز بين حالات الوثوق السليمة أخلاقياً وغير السليمة. يمكن أن يكون السؤال الرئيسي، 'بِمَنْ يجب أن أثق وبأي طريقة ولماذا'[2]. إنّ السؤال بحد ذاته لا يختلف كثيراً عن تلك التي تمت معالجتها في النظريات الهوبزية المناقشة في الفصل السابق. ومع ذلك، كما تُشير غلوريا أورجي في كتابها عن الثقة، إنّ مقاربة باير تختلف عن مقاربة منظّري الألعاب بسبب تأكيدها على الجوانب الانفعالية 'الدافئة' للثقة[3]. وفقاً لباير، كانت الأخلاق السائدة رهينة لما تصفه بـ 'الترسيخ الذكوري في العقد'[4]. فالعلاقات الأخلاقية، بحسب تقديمها، تمّ تفسيرها بناءً على نموذج الترتيبات شبه-التعاقدية بين أطراف متساوية تقريباً في القوة[5]. غير أنّ علاقتنا الإنسانية الأكثر أهمية ترجع إلى الحياة الأُسَرية. وهذه العلاقات تتضمن على نحو لا مفر منه الثقة والاعتماد وقابلية الطعن. فهي في الكثير من الحالات ليست شيئاً ما تعهدنا بشكل صريح على الانخراط فيه. ودوافعنا، إن وُجِدت، للدخول في مثل هذه العلاقات والمحافظة عليها لا تعتمد بالضرورة على المصلحة-الذاتية[6]. كذلك،

---

(2) للاطلاع على مواقف مماثلة، انظر على سبيل المثال، Govier, 'An Epistemology of Trust', p.156، تحديد السؤال بـ 'متى، لماذا، وإلى أي مدى كانت الثقة - أو عدم الثقة - معقولة أو صحيحة'. وفقاً لجونز (في 'Trust as an Affective Attitude', p.4)، يجب أن تضع التفسيرات الفلسفية للثقة 'قيوداً على ما يمكن قوله بشأن شروط تسويغ الثقة'. ويقترح هوليس (في *Trust Within Reason*, p.124) أنّ السؤال المهم ليس 'لماذا يثق الناس ببعضهم البعض بل هل من المنطقي بالنسبة لهم القيام بذلك ولماذا'؛ أي، 'سؤال التنوير عن مَن يستحق الثقة' (صفحة 105).

(3) Origgi, Que-est-ce que la confiance?, p.102.

(4) Baier, 'Trust and Antitrust', p.247.

(5) Baier, 'Trust and Antitrust', pp.248-9, 252.

(6) 'حتى عندما يُصبح المرء على دراية بالثقة ويواصل عن قصد حالة معينة عنها، لا يحتاج إلى أن ينوي تحقيق أي فائدة معينة منها - لا يحتاج المرء إلى أن يثق في

عادة ما لا تكون علاقات الثقة داخل الأُسرة وبين الأصدقاء المقربين علاقاتٍ بين شركاء متساوين في القوة، على عكس الحالات المفضّلة في نظريات العقد. وفقاً لباير، يجب أن تعالِج الأخلاق الأسئلة المتعلقة بسلامة أشكالنا المختلفة من الاعتماد وقابلية الطعن[7].

رغم هذه الافتتاحيات المهمة، إلا أنّ موقف باير تجاه بعض العقائد الرئيسية للنظرية الأخلاقية العقلانية يبدو غامضاً - ربما، في الواقع، كان هذا أحد الأسباب التي جعلت مقالتها تحظى بالتعاطف في الأرباع المختلفة إلى حد ما[8]. يَعتبِر بنجامين مكمايلر، الذي يُميِّز بين المقاربتين 'المعرفانية' و'غير المعرفانية' للثقة، باير من بين غير المعرفانيين، في حين يصف هيرتزبيرغ تفسيرها للثقة على أنه 'معرفاني'[9]. من جانبها وصفت أُنورا أونيل رؤى باير حول الثقة بأنها ذات طابع 'حنيني أو نوستالجي' - 'في الواقع ليست نموذجاً جيداً للتفكير بشأن الثقة في العالم الاجتماعي المعقد' - بسبب إفراط باير المزعوم في التركيز على التآلف[10].

شخص ما لكي يحصل على بعض المكاسب، حتى عندما يحصل عليها في الواقع' - باير، ('Trust and Antitrust', p.235; also see p.240).

(7) Baier, 'Trust and Antitrust', pp.252-3.

(8) يكتب J. M. Bernstein: 'لقد لفتت مقالات باير انتباهي باعتبارها مهمة في فهم شكل ومعنى الأخلاقية، على سبيل المثال، على غرار **تأسيس ميتافيزيقيا الاخلاق** لكانط، لكن مع تحفّظ واضح [!] مفاده أنّ تفسير باير صحيح وتفسير كانط خاطئ'. في: J. M. Bernstein, 'Trust: On the Real, but Almost Always Unnoticed, Ever-changing Foundation of Ethical Life', *Metaphilosophy*, vol. 42 (2011), pp.395-416, at p.396.

(9) McMyler, *Testimony, Trust, and Authority*, p.114, fn 3; Hertzberg, 'On Being Trusted', p.201؛ ربما يرجع تركيز مكمايلر على الفرق بين المعرفاني وغير المعرفاني في الغالب إلى حقيقة أنّ هذا الفرق يُعدّ مهماً حالياً في فلسفة الانفعالات. يمكن القول إنّ في فلسفة الثقة هنالك على الأقل اختلافات مهمة بنفس القدر **داخل** هذه الفئات الواسعة.

(10) في مقابلة مع Helge Skirbekk، منشورة في الترجمة النرويجية باسم Helge Skirbekk, 'Et praktisk syn på tillit til velferdsstater. مقابلة مع أُنورا أونيل'، في Helge

يظهر موقف باير على أنه غامض في الأساس بسبب اضطلاعها بدور التروّي. فمن ناحية، تؤكد على أنّ الثقة، في الكثير من الحالات المهمة، تحدث بشكل غير مخطط له وغير ملاحظ[11]. تبدو هذه من الناحية السيكولوجية وجهة نظر أكثر واقعية من نماذج التفاعل الاستراتيجي عند منظّري الألعاب. ومن ناحية أخرى، ما تزال باير تُظهر في تحليلها تفضيلاً واضحاً للحالة الصريحة. فهي تحبّذ التفكير في الحالات التي تكون فيها اعتبارات رفاهيتنا محفِّزة على اتخاذ قرارات واعية للثقة[12]. تتمثل فكرتها في أنّ الحالات غير الواعية يمكن تقييمها وتفسيرها بشكل مربح **كما لو** كانت نتائج تروّي عقلاني صريح. هذه الطريقة في التعامل مع الأمور تشبه إلى حد كبير الفكرة التعاقدية لاختبار مقبولية الترتيبات السياسية المحددة من خلال التساؤل

Skirbekk and Harald Grimen (eds), *Tillit i Norge* (Oslo: Res Publica, 2012), pp.316-33, at p.319. تنص أونيل: 'أعتقد أنّ فكرة أنّ [الثقة] هي استجابة شخصية فورية إلى الشخص الآخر غالباً ما تستند إلى افتراض أنّ النموذج المتعلق بالثقة هو التآلف، وبشكل خاص، على سبيل المثال، العلاقات بين الأم وطفلها، وكما تعلمون، كل تلك الأدبيات عن العلاقة العاطفية بين الأم وطفلها الرضيع. بطبيعة الحال، ليست خطأ. وعليه، فأنت لديك تلك الظاهرة عن الثقة العمياء - الطفل الصغير المسكين، ما الذي يمكنه فعله خلاف ذلك سوى منح الثقة العمياء. بَيدَ أنّ هذا ليس نموذجاً جيداً في الحقيقة للتفكير بشأن الثقة في العالم الاجتماعي المعقد [...]، لذا، أعتقد أنّ هذه الرؤية، رغمَ أنها قد تكون صحيحة تماماً بشأن فينومينولوجيا العلاقات التآلفية للثقة، ليست مناسبة للأغراض العملية، أو للعالم الذي نعيش فيه الآن. [أقول ذلك] وأنا أفكِّر في أشخاص أمثال أنيت باير من بين الفلاسفة، أو كارين جونز، لكنّ العديد والعديد من الأشخاص الآخرين الذين يكتبون عن أخلاقيات الفضيلة يميلون إلى التفكير في الثقة على أنها علاقات فورية غير متواسطة بين الأشخاص الذي يتشاركون الكثير'. أنا مدين بالفضل للدكتور Skirbekk على تزويدي بنسخة من الاقتباس الأصلي.

(11) 'مثل هذه الصراحة ليست نادرة فحسب في علاقات الثقة، بل إنّ الكثير [من تلك العلاقات] يجب أن يبدأ بشكل غير صريح ولاإرادي' (Baier, 'Trust and Antitrust', p.257).

(12) See, e.g., Baier, 'Trust and Antitrust', p.236.

عما إذا كان من الممكن قبولها بشكل عقلاني في موقف اختياري غير متحيّز. إنّ الدعوى ليست أنّ المجتمعات الموجودة ترجع في أصلها إلى عقد اجتماعي ما، بل فقط أنّ نجاحها في تأمين العدالة يمكن تقييمه من خلال استعمال ترتيب تعاقدي مثالي كنقطة للمقارنة. الافتراض الضمني هو أنّ الفرد يمكنه، على الأقل نظرياً، الانسحاب من شبكة علاقاته الاجتماعية الموجودة والنظر إليها بنظرة هادئة من الخارج.

لا شكَّ أنّ ميلاً معيناً نحو النزعة الإرادية يتناسب مع هدف باير الشامل المتمثل في توفير موقف معياري. إذا كانت المهمة الرئيسية لنظرية الثقة هي تحديد الدوافع والأشياء المناسبة للوثوق، فنحن نصل بشكل طبيعي إلى حد ما إلى التفكير في المواقف التي قد نتولى فيها الاختيار في المسألة. تنطوي فكرة البحث عن (أو تسوّق) أشياء جديرة بالثقة على افتراض مسبق لصالح عدم الثقة: فانعدام الثقة هو الموقف الافتراضي حتى يتم إنتاج تقييم لمعقولية الوثوق. قد يرغب المرء في وصف هذا الموقف الأولي على أنه محايد، لكن قد يكون 'مريب' هو الوصف الأكثر ملاءمة إذا كان من المفترض أنّ الفاعل يُدرِك الموقف على أنه ممكن **تماماً ما دام** ليس لدى الآخر مخططات معادية.

نظرية الثقة باعتبارها ائتماناً

في خضم انخراطها في نظرية عن الثقة، تقترح باير أنّ الثقة يجب تحليلها على أساس نموذج الائتمان. ستكون الثقة الكاملة على الصورة التالية، 'أ يأتمن ب على شيء قيّم ج'[13]. قد تكون 'عيّنة السلعة' التي يمثلها 'ج' شيئاً مادياً – مثل رسالة ما وافقَ ب على نقلها لـ أ – لكنها قد تشتمل أيضاً، على سبيل المثال، على سلامة أ، أو استقلاليته، أو رفاهيته الشخصية. في الوثوق، نحن نمنح الآخر سلطات اختيارية للاعتناء بشيء نهتم به. تنصّ باير على أنه يجب علينا الآن أن نسأل ما هي

(13) See Baier, 'Trust and Antitrust', pp.236, 259, and passim.

الأسباب التي قد نمتلكها لقبول أو رفض مثل هذا الاعتماد(14). وبذلك، فإنّ الصيغة 'أ يأتمن ب على ج' يمكن استكمالها بـ، 'بسبب ع'، حيث تمثّل ع سبباً من نوعٍ ما. إنّ إجابة باير العامة عن لماذا سيكون من الحكمة أن نأتمن ب على ج هي أنّ 'ج' ستكون مدعومة أو محمية بشكل أفضل إذا قبلنا المساعدة من 'ب'. في الكثير من الحالات، تكون السلع التي نهتم بها من النوع الذي لا يمكن إنشاؤه أو الحفاظ عليه بشكل مفرد عبر فاعل واحد(15).

يبدو أنّ علاقة الائتمان الثلاثية الجهات لها دور من قبيل النموذج المثالي الفيبري* في نظرية باير. فاقتراحها هو أنه سيكون أسهل بالنسبة لنا رؤية ما هو على المحك أيضاً في الثقة 'غير الواضحة وغير المميزة أو الثقة العمياء'(16) إذا حافظنا على صيغة 'أ يأتمن ب على ج بسبب ع' بقوة في الاعتبار. فالطفل الرضيع يمكن تأويله على أنه يأتمن أحد والديه على رفاهيته، على الرغم من أنه من الواضح أنّ الطفل الرضيع لن يفكِّر في علاقته معهما وفق هذه الضوابط، إذا كان في الواقع يفكر من الأساس. تعتقد باير أنّ تطور العلاقات الموثوقة في الحياة الإنسانية يجب أن يبدأ سيكولوجياً وتجريبياً من 'الثقة الأساسية والبدائية' بين الرضيع والبالغ(17). عندما نكبر تتكشّف هذه العلاقات، وتُصبح أكثر تنوعاً

---

(14) Baier, 'Trust and Antitrust', pp.236-7, 240.

(15) Annette Baier, 'Doing Things with Others: The Mental Commons', in Lilli Alanen, Sara HeinÌmaa and Thomas Wallgren (eds), *Commonality and Particularity in Ethics* (Basingstoke: Macmillan, 1997) pp.15-44.

(*) Ideal type أو النموذج المثالي وفقاً لـ ماكس فايبر: هو بناء تحليلي يخدم المحقِّق باعتباره عصا قياس للتأكد من أوجه التشابه وكذلك الانحرافات في الحالات المتعينة. يُصرّ فايبر على أنّ الغرض الأساسي من النموذج المثالي هو "تحليل التشكيلات الفريدة تاريخياً أو المكونات الفردية من خلال مفاهيم أصلية". فهي تُستخدم كأدوات تصوّر للمقارنة مع الواقع وقياسه. ولا يمكن الاستغناء عنها. -المترجِم. للاطلاع على المزيد، راجع الرابط أدناه: https://yourarticlelibrary.com/sociology/webers-ideal-types-definition-meaning-purpose-and-use/43758

(16) Baier, 'Trust and Antitrust', p.240

(17) Baier, ''trust and Antitrust', pp.244-5; also see p.242.

ووضوحاً في الأسلوب، والكثير منها يقترب من النموذج المثالي. تظهر العلاقة الثلاثية المنشودة بوعي والمدعومة بعقلانية على أنها نقطة النهاية الطبيعية بقدر زيادة درجة درايتنا-الذاتية:

ليس الهَوَس الهوبزي بقوة ضاربة هو الذي يُملي شكل التحليل الذي رسمته، بل، بالأحرى، الترتيب الطبيعي للوعي والوعي الذاتي بالثقة، الذي يتقدّم من الثقة غير الواعية في البداية إلى الدراية بالمخاطر جنباً إلى جنب الاطمئنان بأنها مخاطر حميدة، وصولاً إلى إدراك بعض الأسباب التي تجعلنا نتحمل هذه المخاطرة المعنية، وانتهاءً ببعض التقييمات لما قد نكتسبه أو نخسره بشكل عام من الرغبة في تحمّل مثل هذه المخاطر. قد تكون النقطة النهائية لما نقوم به هي آخر شيء نُدركه[18].

الاستنتاج الطبيعي الذي يمكن استخلاصه من هذه الاعتبارات هو، أولاً، إنّ أسبابنا للوثوق مشتقة من ارتباطنا بـ 'السلع' التي نرغب في حمايتها أو دعمها. ثانياً، يجب التعامل مع قرار الائتمان الواعي والمدعوم بشكل عقلاني على أنه نموذج مثالي لتحليل الحالات الواقعية. إنّ ضابط مقبولية حالة الثقة غير الواضحة تماماً هو السؤال عما إذا كانت ثقة المرء ستبقى حتى لو تم توضيح دافعها النهائي بشكل كامل[19].

الائتمان والثقة البسيطة

إنّ نظرية باير عن الثقة باعتبارها محمول ثلاثي الجهات تستدعي الاستجابة الطبيعية إلى حد ما التي مفادها أنه لا يبدو أنّ كل العلاقات الموثوقة مرتبطة بالسلع على هذا النحو. قد يشعر المرء أنها تنطوي على تركيز مؤسف على الأشياء بدلاً من الناس. هل فهمنا للعلاقة الموثوقة دائماً ما يكون غير مكتمل

(18) Baier, 'Trust and Antitrust', pp.235-6.

(19) Baier, 'Trust and Antitrust', pp.255-6.

حتى نتمكّن من الإشارة إلى بعض الأشياء المؤتَمَن عليها التي تفسّر قيمة العلاقة؟ أم يجب أن تكمن نقطة انطلاق التحليل في 'الثقة البسيطة'، بالنظر إلى أنه من غير المحتمل أن نأتمن الناس **على** أي شيء مالم نثق **بهم**؟[20].

في الزواج، من المفترض أن تكون الثقة مرادة بحد ذاتها، وليست فقط كطريقة لحماية المصالح الجاهزة. من المسلّم به أنه سيكون من الممكن إلى حد ما تحديد نماذج من السلع المجازية التي يأتمن العريس والعروس بعضهما البعض عليها؛ وبالتالي، قد يثق الزوج في أنّ زوجته لن تخونه مع رجل آخر. يمكن أن يُعتبر الولاء الزوجي مصلحة، نموذج من سلعة ما يجب حمايتها. سيكون هذا الوصف مناسِباً على نحو خاص للزيجات المرتبة في المجتمعات الأبوية، حيث سيكون اكتشاف خيانات (الزوجة) مدمِّراً لمكانة الرجل الاجتماعية. لكنّ الوصف يبدو غير كاف في العالم الحديث. حيث يبدو أنّ تطور فهمنا هنا هو على عكس ما تفكِّر به باير. فقيمة الحفاظ على الثقة بين الزوج والزوجة، والإحساس بالأذى الذي قد نختبره في الخيانة، لا يتم **تفسيرهما** من خلال الإشارة إلى محاسن عدم وجود علاقات للزوج\ة مع الأخريات\الآخرين. على العكس من ذلك، فإننا عادة ما نرى الخيانة في الزواج على أنها مهمة من الناحية الانفعالية تحديداً لأننا نرى الأهمية **المستقلة** للعلاقات الموثوقة بين الزوج والزوجة. فالولاء الجنسي هو علامة على الحب والثقة، وليس دافعاً للحب والثقة، كما يبدو أنّ نظرية باير قد توحي بذلك. إنّ الوقوع في علاقات مع الآخرين يميل إلى تقويض العلاقة وانتهاكها، لكن ليس لأنه يضرّ بنموذجٍ من السلع الجاهزة.

رداً على هذه النقطة، بيّنت باير أنّ 'السلع' المؤتَمَن عليها قد تتألف، في هذه الحالة، ببساطة من العلاقة الموثوقة نفسها[21]. بعيداً عن مسألة ما إذا كان

---

(20) Baier, 'Trust and Antitrust', pp.258-9.

(21) Annette Baier, 'Reply to Olli Lagerspetz', p.119.

مثل هذا التحليل سيكون واقعاً في الدور أو معيب منطقياً[22] من ناحية أخرى، يبدو أنّ السبب الواضح الوحيد لصالحه هو تفضيل باير للتحليل من خلال الائتمان باعتباره قابلاً للتطبيق بدون استثناء[23]. في القضية الحالية، تبدو السلع المؤتَمَن عليها مجرّد عنصر بديل نظري عن كل ما كان من شأنه أن يتضرر أو يتدمر في حالة الخيانة. تجادل باير في هذا المنعطف بأنّ العلاقة الموثوقة دائماً ما تكون علاقة ثقة **خاصة**، وبالتالي في كل حالة من حالات الثقة ستتوفر هناك بعض الأوصاف عن الكيفية التي تمّت بها الخيانة بالضبط (على سبيل المثال، 'كذبت عليه'، أو 'قلبت أطفاله ضده')[24]. وبهذه الطريقة، تقترح أنّ تحديد الخرق في الثقة دائماً ما يحدد أيضاً الشيء المؤتَمَن عليه الذي تضرر[25]. لكن يبدو لي أنّ هذا سيكون مصادرة على المطلوب. فحقيقة أنّ خرق الزوجة للثقة يتخذ شكلاً معيناً - على سبيل المثال، الزنا - لا تُثبت أنّ العلاقة الموثوقة الأصلية للزوجين كانت 'عن' الزنا. فبشكل عام، يتألف الزواج من أكثر من الوعد المتبادل بعدم الوقوع في الزنا.

---

(22) يبدو أنّ الاقتراح يؤدي إلى التسلسل. إذ سيوحي بأنّ العلاقة الموثوقة بين أ و ب تنحصر في أ يأتمن ب على العلاقة الموثوقة ج بين أ و ب، التي تنحصر في أ يأتمن ب على العلاقة الموثوقة ج* بين أ و ب، التي تنحصر في أ يأتمن ب على العلاقة الموثوقة ج** بين أ و ب... وهكذا إلى ما لانهاية.

(23) تقول باير (في 'Trust and Antitrust', p.236): 'إنّ قبول مثل هذا التحليل، واعتبار الثقة محمولاً ثلاثي الجهات (أ يأتمن ب على شيء قيّم ج) سينطوي على بعض التشويه والتشديد في بعض الحالات، حيث قد نضطر إلى بذل الجهد لتمييز أي مرشّح واضح لـ ج، لكنني أعتقد أنه سيكون بمثابة مساعدة أكثر من كونه عائقاً'.

(24) Baier, 'Reply to Olli Lagerspetz', p.119.

(25) السؤال الآخر هنا هو كيف يمكن للمرء أن يحدد الفعل الحاسم الموصوف على أنه خيانة. فـ 'كذبت عليه' هو بالفعل للوهلة الأولى وصف لخرق في الثقة. وعليه، يبدو نموذج الثقة باعتبارها ائتماناً يفترض مسبقاً أننا يجب أن نكون قادرين أيضاً على الإشارة إلى الضرر المحدد الذي سبّبته حالة الخداع هذه، وكذلك إلى الادعاء بأنّ العلاقة الموثوقة كانت 'حول' تفادي ذلك الضرر المحدد.

أحد الآثار الضمنية المترتبة على ما قلته للتو هو أنّ الزواج ليس حول شيء واحد فقط أو عدد قليل من الأشياء، بل حول مجموعة ضخمة أو غير منتهية حتى من الأمور. من الممكن أن تتفق باير معي هنا. لا يمكننا مطلقاً تقديم قائمة كاملة بأنواع الأفعال التي يمكن فهمها على أنها خروقات في الثقة في الزواج - وفي كثير من الحالات ليس لدينا فكرة واضحة عما إذا كان فعل محدد سَيلفت نظرنا على أنه خيانة حتى نواجهه. لكن لدينا اعتراض أعمق هنا، لأنّ هنالك أيضاً معنى لا يكون فيه الزوج 'حول' أي أمر معين بحد ذاته. فالمعنى الذي يكتسبه 'الأمر' المعين - على سبيل المثال، (عدم) الوقوع في علاقة مع شخص آخر - لا يمكن تقديره إلا في سياق الزواج بشكل عام. لا تنحصر الأهمية الأخلاقية والانفعالية للقضية في أمر محدد مؤتمَن عليه، بل في المدى الذي يظهر فيه هذا الخرق في الثقة المتبادلة على أنه رفض للقُرب بحد ذاته. أتخيل أنّ الزوجين، في تأمل ناضج وواعي لما مرَّ بينهما، سيتقدمان بشكل طبيعي بعيداً عن التركيز الانتقامي على انتهاكات هذا 'الأمر' أو ذاك، نحو فهم أفعالهم على أنها جزء من علاقتهم بشكل عام. فقد يخلصون، على سبيل المثال، إلى أنّ حالة الخيانة الجنسية كانت مجرّد علامة على بعض العيوب الخطيرة في زواجهم. أو قد يتضح أنهم تمكّنوا من رؤية بعضهم البعض من منظور أكثر تسامحاً.

باير نفسها على دراية، في ورقتها البحثية الرائدة، بأنّ تركيزها على 'الثقة "الخيالية"[26] أو المعتمدة على السلع' تستدعي الاعتراض الذي مفاده أنها لم تنأى بنفسها بما يكفي عن منظّري العقد[27]. السؤال هو ما إذا كانت نظرية

(26) أي، الثقة باعتبارها علاقة ثلاثية الجهات بين شخصين وشيء ما، بدلاً من العلاقة البسيطة الثنائية الجهات بين الأشخاص. (Baier, 'Trust and Antitrust', p.259).

(27) Baier, 'Trust and Antitrust', pp.257-9. ؛ ترى باير الاختلاف بينها وبين 'التعاقديين' في حقيقة أنّ الأخيرين سيفترضون المصلحة الذاتية كدافع في حين تترك هي أسئلة الدوافع مفتوحة (p. 257). ومع ذلك يجب أن يوضع في الاعتبار أنّ معظم منظّري

باير، في التحليل الأخير، تُشبِّه الثقة بنوع من المخاطرة الموصوفة في المقاربات العقلانية للسلوك. هل تمثّل نهجاً جديداً للأخلاق أم مجرد تكثّر من نفس الشيء، فقط مع مزيد من الاستعداد للاعتراف بالتعقيد النفسي؟

يمكن القول بشكل مؤكد إنّ ائتمان شخص أو وكالة على شيء ما هو قرار يؤدي بحكم التعريف إلى إنشاء نوع من 'علاقة ثقة'. عندما أُرسل رسالة، يمكن القول إنني أثق في البريد في توصيل رسالتي كما وعدني. يخلق فعل الائتمان، بالنظر إلى الحقائق المؤسساتية مثل حقوق الملكية الخاصة بي والالتزامات التي تتكبدها خدمة البريد، وضعاً قانونياً يمكن، على الأقل بشكل رسمي، وصفه على أنه علاقة ثقة. هذا بغض النظر عن التفاصيل حول كيفية توصّلي لقراري. يمكنني أن أُقرر إرسال رسالتي إما **من دون الأخذ بعين الاعتبار** هل خدمة البريد موثوقة أم لا - ربما أعتبر ذلك بيّناً بذاته - أو يمكنني القيام بذلك رُغم شكوكي؛ على سبيل المثال، لأنني لا أعتقد أنّ الرسالة مهمة وليس لدي أي طريقة أخرى سهلة لإرسالها. الحالة الأخيرة ستناسب في الواقع وصف باير للثقة المتعَقَّلة على أنها تتضمن 'الوعي بالمخاطر'. قد تظهر حالة حدودية عندما يُتوقَّع من شخص ما - سياسي، صاحب عمل، موظف، وما إلى ذلك - أو شيء ما - هيئة سياسية، شكل من الخدمات العامة - بحكم الدور الاجتماعي أن يتمتع بـ 'ثقتي' به في حين أنا شخصياً لا أثق به. عندما يفشل المؤتمَن في تنفيذ الالتزامات ذات الصلة، قد أصف الموقف بالخيانة، مع التأكيد طوال الوقت أيضاً على أنني شخصياً لم أكن أثق به. وبذلك، فإنّ المسؤوليات العامة المعترف بها تجعل المسؤول المعني، بحكم التعريف، متلقّياً للثقة، وبهذا المعنى الرسمي، يمكن تفسير الثقة العامة على أنها حالة ائتمان.

لكن يجب أن يكون واضحاً الآن أنّ نموذج الثقة باعتبارها ائتماناً بعيد

نظرية الألعاب سيقولون إنّ نظريتهم محايدة فيما يتعلق بالمحتوى المحدد لتفضيلات اللاعبين.

جداً عن العلاقات الشخصية المشحونة بالانفعال التي جذبت انتباه باير في الأصل. السؤال ليس ما إذا كان الائتمان موجوداً، بل إلى أي مدى يمكن توسيعه كبارادايم.

قابلية الطعن الوقائعية والأخلاقية

يحتوي تعريف باير للثقة على صيغة اعتبرها العديد من المؤلفين ملهمة. أصبحت هذه الفقرة في العشرين عاماً الماضية أو نحو ذلك **المرتكز الكلاسيكي** بين الفلاسفة الناطقين باللغة الإنكليزية الذي يكتبون عن الموضوع:

> عندما أثق بالآخر، فأنا أعتمد على حسن نيته تجاهي [...] حيثما يعتمد الأمر على حسن نية الآخر، يكون بالضرورة عرضة لقيود تلك النية الحسنة. يترك المرء للآخرين فرصةً لإيذائه عندما يثق بهم، ويُظهر طمأنينته أيضاً بأنهم لن ينتهزوها. ستتطلب الثقة المعقولة أسباباً وجيهة لمثل هذه الطمأنينة تجاه حسن نية الآخر، أو على الأقل غياب الأسباب الوجيهة لتوقّع سوء نيتهم أو عدم اكتراثهم[28]. الثقة إذن، وفق هذا التقريب الأولي، هي قابلية الطعن أو الضعف المقبولة في المرء أمام النية السيئة للآخر الممكنة لكن ليست المتوقعة (أو الافتقار إلى النية الحسنة) تجاهه[29].

(28) يُشير هيرتزبيرغ ('On Being Trusted', pp.201-2) إلى أنّ صيغتيّ باير لأسباب الثقة المعقولة تحددان مواقف مختلفة إلى حد ما. فالصيغة الأولى تقترح أننا يجب أن نكون يقظين حتى يتم تزويدنا بأسباب الوثوق، في حين تشترط الثانية فقط غياب أسباب الارتياب.

(29) باير ('Trust and Antitrust', p.235.). ومن بين الآخرين، هنالك رؤى مماثلة تجدها عند:
Trudy Govier, 1997, Social Trust and Human Communities (Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1997), p.4 and O'Neill, *A Question of Trust*.
يكتب Möllering (في 'Rational, Institutional and Active Trust', p.18): 'أنا أتفق مع روسو والآخرين [...] أنه يمكن الحصول على موافقة واسعة إلى حد ما على تعريفهم

الثقة، إذن، هي **قابلة الطعن المقبولة**. عند الوثوق، أُعرِّض نفسي (أو بالأحرى السلع التي أهتم بها) إلى النية الحسنة أو السيئة للآخر. وبشكل عام، قد تُفهم قابلية الطعن ببساطة على أنها الحالة البدنية، كما هو الحال عندما توصف الأجزاء الرخوة من الجسم بأنها ضعيفة. من الواضح من السياق أنّ هذا ليس هو ما تفكر به باير. وكما يلحظ لينوس جونسون، ليس صحيحاً كقاعدة أنني أتعرض لمخاطر أكبر من **الناحية البدنية** عندما أعتمد على مساعدة الآخرين بدلاً من التصرف بمفردي - كما قد تعلم إذا ما سبق لك نقل أثاث ثقيل على السلالم[30]. يبدو أنّ نفس النقطة تنطبق بشكل عام. إنّ مسألة ما إذا كانت مخاطر الوثوق أكبر من تلك الناجمة عن عدم الوثوق هي مسألة تجريبية، يجب تسويتها من حالة إلى حالة.

ومع ذلك، يبدو من الصواب افتراض وجود ارتباط ضروري بين أفكار الثقة وقابلية الطعن على المستوى المفاهيمي. إنّ نوع 'قابلية الطعن' المشار إليه هنا هو قابلية التعرّض للخيانة، وقابلية الطعن بهذا المعنى المحدد مرتبطة داخلياً بما يُقصد به عادةً 'الثقة'. هذا يعني ببساطة أنّ 'قابلية الطعن' تتألف من الإمكانية **المنطقية** للخيانة. متى ما كانت العلاقة مؤهلة على أنها ثقة، فسيكون هناك فضاء منطقي فيها لشيء يمكن اعتباره خيانة. وبنفس الطريقة، بالأحرى، إذا كان من الممكن وصف الكائن الحي بأنه **سليم**، فمن الممكن منطقياً أنه قد يمرض. لا يعني هذا أنّ الصحة تخلق خطر الإصابة بالمرض، أو أنّ الصحة المتزايدة تعني زيادة خطر الإصابة بالمرض.

قد يتحدث المرء عن معنى الخيانة باعتبارها شعوراً، لكنّ الاختلاف

للثقة بوصفها "حالة نفسية تشمل نية قبول قابلية الطعن بناء على التوقعات الإيجابية لنوايا الآخر أو سلوكه"'. يستشهد Möllering بـ:

D. M. Rousseau, G. B. Sitkin, R. S. Burt and C. Camerer, 'Not So Different After All: A Cross-Discipline View of Trust', *Academy of Management Review* 23 (1998), pp.393-404, at p.395.

(30) Johnsson, Trust in Biobank Research, p.87.

الرئيسي بين الخيانة ومجرّد السلوك المفاجئ أو المخيب للآمال لا يتم التقاطه من خلال السؤال التجريبي عن كيفية شعوري تجاه توقعاتي المحبَطة[31]. بدلاً من ذلك، يبدو لي أنه في فهمنا اليومي للثقة الشخصية، تدخل فكرة قابلية التعرّض للخيانة باعتبارها تعبيراً عن الأهمية **الأخلاقية** للعلاقات الإنسانية التآلفية. لا يمكن استخدام مفهوم الخيانة في الموقف الذي يكون فيه اعتمادي على السلوك الجيد للشخص الآخر قائماً على التكهن فحسب. إذا تصرّفَ على نحو يخالف توقعاتي، فأنا، وفق المعنى الصحيح للكلمة، لم أتعرض للخيانة، تماماً كما هو الحال عندما أثق بأنّ الطقس سيبقى دافئاً لن أكون مستعداً من الناحية الأخلاقية لإدانة أي أحد أو أي شيء في حالة حدوث انخفاض مفاجئ في درجة الحرارة. لهذا السبب، في سيناريو نظرية الألعاب القياسي، سيكون من التكلّف قول إنني أجعل نفسي عرضةً للخيانة، مالم تكن الخيانة مجرّد اصطلاح تقني عن 'السلوك غير المتوقع'. يكتب لينوس جونسون:

> إذا تم وصف السيناريو بشكل أفضل على أنه اعتماد محفوف بالمخاطر أو مقامرة، فإنّ ما سنسمّيه 'خيانة' هو مجرّد نقلة قوية على نحو خاص في أي لعبة يتم لعبها [...] بالنظر إلى هذا الوصف، فإنّ الغضب والسخط اللذين يتبعان ذلك لن يكونا سوى رد فعل طبيعي (وإن كان طفولياً) للخسارة[32].

حتى تسمية رد فعلي بـ 'خيبة أمل' ربما تكون مرتبطة بشكل وثيق بأفكار اللوم الأخلاقي إذا ما تم افتراض أنّ علاقتي بالطرف الآخر ذرائعية أو تنبؤية بحتة. إنّ فشلي في التنبؤ بالحدوث الطبيعي يجب أن يوجِّه شعوري بخيبة الأمل

---

(31) راجع (Wanderer and Townsend, 'Is it Rational to Trust?', p.3.): 'نحن نأخذ على نحو مسلَّم به أنّ هنالك فرقاً أساسياً بين الاعتماد والثقة، حيث تكون السمة المميزة للأخيرة هي المَيل إلى الشعور بالاستياء تجاه خذلان الشخص الموثوق به'.

(32) Johnsson, *Trust in Biobank Research*, pp.83-4.

نحو نفسي وليس نحو الطبيعة. وعندما يرفض أحد الأجهزة العلمية، على سبيل المثال، العمل بشكل صحيح، ربما سيكون من المضلل وصف إحباطي بأنه خيبة أمل، مالم يكن المعنى الضمني هو إلقاء اللوم على **شخص ما** - ربما الصانع.

السؤال هو ما هي أفضل طريقة لالتقاط معنى الإلحاح الأخلاقي والانفعالي الذي يجب أن ينقله مفهوما قابلية الطعن والخيانة في سياق العلاقة الشخصية. هل تنجح باير في نقل السيناريو إلى ما وراء حالة اللعب البسيطة؟ فهي، كما رأينا، تدّعي صراحة أنه عندما أثق في صديق ما - على الأقل، بافتراض أنّ ثقتي 'معقولة' - فإنني أعتقد أنّ هناك بعض المخاطر من أنه قد يخذلني عمداً[33]. لكن هل يمكن أن يكون هذا صحيحاً؟ إذا اعتقدتُ فحسب أنه **ربما** يكون صديقي غير معادٍ أو غير مبالٍ - إذا اعتقدتُ أنّ هنالك **خطراً** من أنه سيخذلني - ألا يجب أن أقول إنني مرتاب منه؟ في هذا الموقف، بالطبع سيكون من الطبيعي بالنسبة لي أن أتبنى حرفياً الإجراء الذي توصي به باير: البحث عن أسس جيدة للحكم على المدى الذي من المرجّح أن تُعزز فيه العلاقة المصالح التي تجعلها جديرة بالاهتمام بالنسبة لي في المقام الأول. لكن، عندئذ، قد يعترض المرء بأنّ باير لا تصف ثقةً من الأساس، بل مجرّد نوع من الاعتماد الحذر على السلوك الجيد للآخر. قد يكون التأويل الأكثر اعتدالاً هو أنّ وصفها يناسب شكلاً من السلوك الذي يمكن **أيضاً** أن يُطلق عليه ثقة - أعني بعض حالات الائتمان المتروّي - لكن ليس ذلك النوع النموذجي من الثقة للعلاقات الإنسانية التآلفية التي جذبت اهتمامها من البداية.

---

(33) تذهب باير إلى أبعد من ذلك وتقول إنّ العلاقة التي 'يشتبه فيها كلا الطرفين في استعدادهما لإيذاء أحدهما الآخر' قد تكون مؤهلة على أنها حالة - وإن كانت مشكوك فيها من الناحية الأخلاقية - من 'الثقة المتعقّلة'. (Baier, 'Trust and Antitrust', p.255.)

مفهوم الإمكانية

عند سماع وصف باير للثقة على أنها قابلية الطعن المقبولة، قد أحتج بطبيعة الحال بأنني لا أجعل نفسي عرضة للطعن: فأنا أثق في صديقي بشكل تام وأمين. ففي العلاقة التي تنطوي على ثقة، من المحتمل أن أشعر بقابلية طعن أقل، وليس أكثر، مقارنة بالأشخاص الذين لا أثق بهم. إذا حملَ العدو سكيناً فيمكنه أن يؤذيني، لكن إذا كان لدى الصديق سكيناً، فقد أشعر بأمان أكثر لأنه يوفّر لي الحماية في البيئة المعادية[34]. ربما صداقتنا تجعلني على استعداد لمواجهة مخاطر جديدة قد أتجنبها بخلاف ذلك، لكن هذا لا يعني أنّ صديقي نفسه يشكِّل خطراً على سلامتي. قد نفترض، في هذه الحالة، أنه لم يثر عندي أي شك حول جدارة صديقي بالثقة. إذا واجهت تحدّياً ما، فقد أُجيب بأنني **أعرفه** وليس لدي سبب للاعتقاد بأنّ لديه مخططات معادية.

قد تستدعي هذه الصياغة الرد الذي مفاده أنه إذا كنتُ أعرف صديقي، فقد فكرت **مسبقاً** فيما إذا كان يمثل خطراً أم لا. وجوابي على هذا، قبل كل شيء، لا يبدو أنّ هنالك ضرورة للادعاء بأننا نجري هذا النوع من الفحص الأمني لأصدقائنا. ربما تجيبني بأننا نقوم بذلك بالفعل- باستثناء أنها عملية **شبه واعية.** لكنّ السبب الوحيد للاعتقاد بالعملية شبه الواعية هو أنها تبدو أمراً تتطلبه نظرية الثقة باعتبارها مخاطرة. ومع ذلك - ما هو أكثر ضرراً لموقف باير - فإنّ تحليلها لا يستلزم فقط أنني أجريتُ تقييماً للمخاطر فيما يتعلق بصديقي. بل يجب أن تفترض أيضاً أنه إذا سُئلتُ هل يمكن أن يكون صديقي معادياً، فإنني سأُجيب على السؤال **بالإيجاب** أيضاً؛ لأنّ هذا بالضبط هو ما يقتضيه تعريفها للثقة. صديقي يُشكل خطراً علي، لكنني على استعداد لتحمّل هذا الخطر بسبب الفوائد التي أتوقعها منه. الصديق بالنسبة لباير هو في الأساس شخص لديه **القدرة على إيذائنا**؛ 'ثم يمكننا النظر إلى الأسباب المختلفة التي لدينا لابتغاء أو

(34) Hertzberg, 'On the Attitude of Trust', p.115.

قبول هذا القُرب من أولئك الذين لديهم القدرة على إلحاق الضرر بنا، وللاطمئنان بأنهم لن يستخدموا هذه القدرة'[35].

متى نفكر على هذا النحو تجاه أصدقاءنا؟ إذا سمحتُ لصديق ما بالدخول إلى منزلي، فلن أقول عادة إنني أُعطيه فرصة ليُلحق الأذى بي، أكثر مما سأُعطيه له لو كان يعمل في صناعة الأقفال وفشلت في تثبيت أقفال الأمان لأمنعه من الدخول إلى المنزل. وإذا حاول في الواقع إيذائي، فسيتضح من ردّة فعلي أنني لا أعتبر سلوكه شيئاً **مقبولاً** عندي.

ومع ذلك، يجب أن أُعرِّج على اعتراض واضح. سلَّمنا أنني لا أفكِّر في صديقي على أنه شخص لديه القدرة على إلحاق الأذى بي، لكن أليس صحيحاً أنني أجعل نفسي عرضةً للأذى **بشكل موضوعي**؟ ففي النهاية أنا لم أتخذ تدابير لحماية نفسي. إذا كنا سنفكِّر في صديقي على أنه فاعل حر - من المؤكد أنه شرط مسبق للتحدّث عن الثقة هنا من الأساس - فيجب أن نفترض أنّ **إمكانية** الانشقاق موجودة.

رداً على ذلك، نحتاج إلى إدراك أنّ المخاطر والاحتمالات والإمكانيات ليست كيانات موجودة بحد ذاتها؛ بل هي شيء نستدعيه في سياق التفكير العملي. لدينا مخاوف وتطلعات، ونُدرك أنّ بعض المعوقات والمحظورات تقف في طريق فعلنا. تعتمد جدوى الحديث عن الاحتمالات والمخاطر على نوع النقطة التي تتم إثارتها من خلال استدعاء سيناريو ما في السياق[36]. فبمعنى ما، سيكون 'ممكناً' نظرياً لصديقي أن يحاول إلحاق الأذى بي، تماماً كما سيكون 'ممكناً' بالنسبة له، من الناحية النظرية، القيام بأمور أخرى غير متوقعة تماماً - على سبيل المثال، مهاجمة صديق أخر له بسكينه أو **إزهاق روحه** بها.

---

(35) Baier, 'Trust and Antitrust', p.235.

(36) للاطلاع على مناقشة حول فكرة ما الذي يمكن تخيله، انظر لارس هيرتزبيرغ، 'Imagination and Sense of Identity'، في كتابه *The Limits of Experience* (Helsinki: Acta Philosophica Fennica, 1994), pp.96-112.

لا ينطوي الأمر على تناقض منطقي، وليس هنالك أي شيء يمنعه بدنياً. لكن من الواضح أنه لا يمكن لأحد أن يتحدى استحقاق الآخر للثقة بمجرّد إثارة اعتبارات ما يمكن تصوره منطقياً أو يمكن تنفيذه بدنياً. أي مناقشة من هذا القبيل ستكون ذات صلة في المقام الأول فقط إذا كانت هناك أسباب للريبة قابلة للتمييز. وبذلك، نحن لا نُسقِط ثقتنا بشخص ما لأننا نعتبر أنّ بعض الأشياء ممكنة بالنسبة له. بل، على العكس من ذلك، إنّ حقيقة أننا نعتبر بعض الأشياء ممكنة بالنسبة له هو **تعبير عن** عدم ثقتنا به.

ربما لا تزال فكرة أنه ممكن **منطقياً** على الأقل أن يحاول صديقي إلحاق الأذى بي قائمة - أعني، إذا فكرنا في المنطق بشكل ضيق على أنه التحليل الصوري للقضايا؛ بعبارة أخرى، من الممكن صياغة جملة تقول هذا. لكن إذا أُريد للمنطق أن يكون أكثر من مجرد تمرين أصابع، فيجب أن يتضمن تحليل ما تعني الجملة عند النطق بها. أحد الأشخاص قال لي شيئاً ما؛ لكي أفهم الجملة، يجب أن أكون واضحاً في علاقتي، ليس فقط مع صديقي، بل كذلك مع الشخص الذي يتحدث. ربما سأجد أنه من الطبيعي أكثر أن أرى ما قاله على أنه بوح عن حياته، عن الأمور السيئة التي مرّ بها. بهذه الطريقة، ما يمكنني أن أفهمه على أنه وصف للإمكانية - أو للإمكانية 'المنطقية' حتى - يعتمد على علاقتي بالشخص الذي يثير الإمكانية المزعومة.

ربما لا يزال هنالك اعتراض ما، فصحيح أننا لا يمكننا ولا يجب علينا أن نحمل باستمرار شكوكاً ضد أصدقائنا. لكن لا تزال، قد يُعترض، تحدث أشياء سيئة بين الحين والآخر. فالأصدقاء يخونون ويعتدون بدنياً أيضاً على بعضهم البعض. قد لا يخطر ببالي أنّ صديقي سيفعل ذلك، لكنّ هذا ليس ضماناً. عدم الأخذ بعين الاعتبار إمكانية الخيانة يعني الوثوق بشكل أعمى. إنّ الثقة العمياء محبَّبة في الطفل لكنها، من الناحية العقلانية، ليست موقفاً يجب أن نسعى إلى تنميته في سن البلوغ. رداً على ذلك، سأُشير إلى أنه ببساطة ليس هنالك شكل من العقلانية يستبعد خيبة الأمل مقدّماً. وحقيقة أنّ الحقائق غير

المتوقعة عن صديقي قد تظهر **لاحقاً** لن تكون كافية في الوقت الحالي لإدانتي باللاعقلانية أو السذاجة. لأنه في أي موقف معين لا يمكنني التصرف إلا بناءً على المعلومات التي لدي في لحظة الفعل. على العكس من ذلك، سيكون الأمر شبه هذائي - **لاعقلاني** - إذا كنتُ سأتصرف بناءً على شكٍ ما ليس لدي سبب للتمسّك به من الأساس. نحن نفكر الآن في موقف لا يزال يتعين فيه تجسيد الخطر، إن وجد. مَن **كان** على حق لا يمكن معرفته إلا بعد ذلك.

إنّ مطلب العقلانية، بطبيعة الحال، يقطع كلا الاتجاهين. فالريبة، عندما لا تكون مجرّد مرض، تحتاج إلى سبب. سيكون من غير الواقعي الاعتقاد بأنّ الأصدقاء لا يخونون بعضهم البعض، لكنه سيكون من العبث أيضاً الادعاء، تحت وطأة اللاعقلانية، أنّ كل الصداقات المستحقة للاحترام 'منطقياً' يجب تتضمن إيداعاً من الشك الثابت. على الرغم من أننا نعتقد في بعض الأحيان على نحو صحيح أنّ الناسَ مصادرٌ محتملة لإلحاق الضرر، إلا أننا بشكل عام لا ننظر إلى الأشخاص الذين نعرفهم في ضوء ذلك. فعلى سبيل المثال، سيكون من الصعب الإشارة إلى صديقي كـ 'صديق'، وسيكون من الصعب التحدث **معك** عن ثقتي به، إذا كانت كل علاقاتي الإنسانية معروضة باستمرار على هذا النحو.

يبدو أنّ تفكير باير هنا يستند إلى الخلط بين منظور الشخص الثالث ومنظور الشخص الأول. فمن حقيقة أنّ الثقة مرتبطة داخلياً بالخيانة، تستخلص الاستنتاج غير المشروع الذي مفاده **أنّ الشخص الذي يثق** يجب أن يتصور الخيانة. لكن في حين أنه من الصحيح أنّ المراقب لن **يصف** عادة العلاقة على أنها علاقة ثقة إلا إذا كان بإمكانه أن يتخيّل خطراً من نوع ما مرتبط بها، فإنه لا يترتب على ذلك **أنني** يجب أن أعتقد أنني أُخاطر عندما أثق بصديق لي. وفي حين أنّ المراقب قد يقول، 'إنّ أولي لاغرسبيتز يثق، لكنه يخاطر'، إلا أنه في النوع المهم من الحالات لا يمكنني قول هذا بشكل بنّاء عن نفسي. ففي المعنى الحقيقي، لا يمكنني حتى محاولة أخذ منظور شخص ثالث عن موقفي. إنّ الفرق

بين منظوري ومنظور المراقب الحقيقي هو أنّ المراقب ليس لديه العلاقات التي لدي مع الآخرين. لهذا السبب، فإنّ كلمات المراقب عن علاقاتي الإنسانية ستعني دائماً شيئاً آخر عندما أقولها أو أفكر بها أنا. فالعبارة المتعلقة بالمخاطرة التي يمكن قولها في إحدى الحالات من دون تناقض ليست هي 'نفس' العبارة التي يستحيل علي قولها من دون تناقض.

إعادة النظر في قابلية الطعن

على أية حال، تقدّم الصداقة نوعاً من 'قابلية الطعن' غير موجود في العلاقات الأقل انفعالية وأخلاقية. إذا خذلني صديقي في بعض القضايا الخطيرة، فسيجرحني ذلك على نحو أعمق من الخذلان المماثل من الآخرين. إذ سيزيد هذا الطين البلة ويُضاعف عجزي ووحدتي عندما تسوء الأمور. بهذا المعنى، يمكن القول إنّ الارتباط الانفعالي دائماً ما ينطوي على مخاطر. فهو يتضمن التوق إلى الآخر، وفي الحقيقة دائماً ما ينتهي بالفجيعة والحرمان لأنه، بالنسبة للصديقين، يجب أن يموت أحدهما قبل الآخر. لكنّ قابلية طعني أو ضعفي في هذا المعنى الخاص ليست شيئاً يمكن فهمه بشكل مستقل عن وصفي الأولي لكلينا على أننا أصدقاء.

بإيجاز، إنّ العلاقة بين الثقة وقابلية الطعن هي عكس ما تقترحه باير. إذ لا ينبغي أن نبدأ بتقديم فكرة عن قابلية الطعن، محددة بمصطلحات محايدة أخلاقياً فيما يتعلق ببعض التوقعات أو المصالح المفهومة بشكل مستقل، لأجل تعريف 'الثقة' لاحقاً من خلال الضرر المحتمل لتلك المصالح. على العكس من ذلك، تخلق الثقة الشخصية الفضاء المنطقي الذي يمكن من خلاله أيضاً رؤية مصطلحات مثل 'قابلية الطعن' و'الضرر' في ضوء جديد. إنّ 'مصلحتنا' في الصداقة - إذا كانت هذه عبارة بناءة - هي مصلحة **تخلقها** الصداقة. فأنت تتفهم حزن فقدان الصديق بمجرّد أن يكون **لديك** صديق. مثل هذا الفهم للثقة يُكسِب فكرة قابلية الطعن أهمية تتجاوز مجرّد تقييم المخاطر.

قد تكون الرواية أو القصة أفضل وسيلة لتوضيح كيف يدخل هذا النوع من قابلية الطعن الأخلاقية في حياتنا. المثال كما هو واضح ليس برهاناً. ما يمكنها القيام به هو تقديم طرق للنظر إلى الأمور التي قد يتم تجاهلها من ناحية أخرى لكن غالباً ما نميزها بسهولة عندما نقرأ القصة.

رواية من القرن الواحد والعشرين

تبرز الثقة وقابلية الطعن باعتبارهما الموضوع الرئيسي لـ *Kallocain*: **رواية من القرن الواحد والعشرين** من تأليف الكاتبة السويدية كارين بوي (1900-1941)[37]. نُشرت في الأصل في عام 1940، وهي عبارة عن ديستوبيا مؤلمة إلى حد كبير بروح إتش جي ويلز، وألدوس هكسلي، وأيضاً جورج أورويل. تركّز الحبكة على العلاقات الإنسانية، خاصة زواج العالِم ليو كال بعقيلته ليندا. كما هو الحال مع معظم القصص في النوع الديستوبي، تمّ إعداد المشهد في دولة هَرَمية مراقبة بشكل عسكري تماماً. يتم التعامل مع المواطنين على الدوام على أنهم 'جُند-الرفيق'، لديهم وظائف منتظمة لكنهم يقضون أيضاً عدة أمسيات في الأسبوع في مهام الشرطة والجنود. وغني عن البيان أنّ المساكن العائلية القياسية مجهزة بأجهزة مراقبة. وحياة العائلة لا تكون مفهومة إلا من خلال منظور نفعي: الهدف هو تنشئة جُند-الرفيق المستقبليين. ففي نهاية تعليمهم، يتم إعادة توطين الشباب في مدن أخرى وفقاً لخطة مركزية، دون أي فرصة للبقاء على الاتصال مع عائلاتهم. التقارب الشخصي ممنوع لأنه يتعارض مع ذلك الواجب الأسمى، الولاء للدولة. تتم تنشئة جُند-الرفيق منذ سن مبكرة على نوع من المرَح الرياضي الذي تحتاجه الدولة-العالمية من أجل هزيمة القوة العظمى الأخرى، الدولة الكونية. يمكن أن نلخِّص درس بوي المناهض للشمولية على النحو التالي: لا تقتصر الحياة الاجتماعية الفاعلة على العلاقات العمودية لكل فرد تجاه مراكز

(37) Karin Boye, *Kallocain* (Madison: University of Wisconsin Press, 1966), trans. Gustaf Lannesttock. Original title: Karin Boye, *Kallocain. Roman från 2000-talet*.

القوة فحسب، بل الأهم من ذلك، تشمل المسارات الأفقية للتضامن الحر بين أعضاء المجتمع - أنواع العلاقات التي لا يمكن السيطرة عليها والتي تهدف الدولة الشمولية إلى القضاء عليها. لكن رُغم الرسالة السياسية الواضحة، إلا أنّ المستوى الأعمق من الكتاب يدور حول التوق إلى الثقة والانفتاح، وحول الخوف من قابلية الطعن التي تدفعنا في الوقت نفسه بعيداً عن الانفتاح. في الثقافة التي تصوّرها بوي، أي علامة ضعف يمكن استخدامها ضدك؛ حيث تتعلم 'التحدّث مع ما هو سائد والاحتياط لنفسك فيما وراء ذلك' - وإذا نجحت في ذلك ستشعر 'بسعادة رهيبة بعد ذلك، كما لو كنت قد نجوت من خطر محدق'[38].

تُسرَد القصة على شكل مذكّرات. وتبدأ الحبكة بـ ليو كال، الراوي، الذي يكرّس نفسه بشكل مكثّف لواجباته العسكرية وحياته المهنية كباحث كيميائي. (إما عن تخطيط مسبق أو عن طريق الصدفة، يعني اسمه السويدي **كال** [Kall] 'النداء، 'المهنة' - لكن يأتي أيضاً بمعنى 'بارد'.) لم يكن لديه في بداية الأمر أفكار انتقادية حول النظام. بل، على العكس من ذلك، اخترع عقاراً، كالوكين، وتوقّعَ أن يكون مفيداً للدولة. عقار الحقيقة الذي لا يُخفِق: أي شخص يكون تحت تأثيره سيُفشي أسراره. يكشف المشاركون في الاختبار عن أحلام ومخاوف بالكاد يجرؤون على الاعتراف بها لأنفسهم. ليس للعقار أي أعراض جانبية، باستثناء أنّ الشخص سيتذكر ما قيل خلال المقابلة. يعتقد كال أنّ عقاره هو حجر الزاوية النهائي لأفضل المجتمعات الممكنة. من الآن فصاعداً لا يمكن الاحتفاظ بأي أفكار خاصة.

من الواضح أنّ الشرطة السرية حريصة على استخدام عقار الحقيقة في بحثها عن الأعداء الداخليين، لكن تم اكتشاف عقبة كبيرة على الفور. فقد أظهر الأشخاص الخاضعون للاختبار الطوعي درجة مدهشة من عدم الولاء وإحساس

---

(38) Boye, Kallocain, p.85

عميق باليأس الشخصي؛ الجميع، ببساطة كلهم، يبتعدون والخزي يكتنفهم، ومحطمين وغير سعداء. لكنّ قائد الشرطة لا يفهم أنّ هذه تُعدّ مشكلة بالضرورة في النهاية. على العكس من ذلك، هنالك طريقة مريحة متاحة الآن لإبعاد أي جندي من جُند-الرفيق عن المسلك من خلال سلسلة بسيطة من الاتهام، الحقن، الاعتراف، قرار المحكمة، والتنفيذ. بالصدفة، كشفت الاختبارات أيضاً عن طائفة حقيقية من المنشقين الذين يحلمون بالحب والانسجام والأصالة.

في حين أنّ مسيرة ليو المهنية تُحرز تقدّماً ثابتاً، إلا أنّ علاقته مع ليندا كانت مصدر قلق. فصمتها، نظراتها الحادّة، كانت لغزاً بالنسبة له.

> عندما كان فمها ينقبض على شكل خط أحمر ضيق - أوه لا، لم تكن ابتسامة، عن سخرية أو فرح، بل كانت توتراً، كما هو الحال عند سحب القوس - وعيناها في هذه الأثناء تكونان مفتوحتين على مصراعيها ولا ترمشان - عندئذ نفس الشعور بالقلق يعتريني بالكامل، وطوال الوقت كانت تمسك بي وتجذبني بقسوة، ومع ذلك ظننتُ أنها لن تكشف عن نفسها لي أبداً[39].

تبدو ليندا منيعة وغير قابلة للاختراق، في حين يعي ليو على نحو غير مريح بشفافيته. لقد كان يفكر في الحب على أنه السعي لتحقيق مكاسب متبادلة حيث تضحي ببعض خصوصياتك من أجل الدعم الانفعالي، والإشباع الجنسي والمشاريع المشتركة مثل الأطفال (بعبارة باير: السلع التي تهتم بها). لكن من منظوره، كان يجعل نفسه ببساطة أكثر وأكثر عرضة للخطر، في حين لا تزال ليندا 'لغزاً' كما كانت من قبل - شيئاً ما يمنحها 'تفوقاً بغيضاً'.

> قد يتحدث المرء عن الحب باعتباره مفهوماً رومانسياً عفا عليه الزمن، لكنني أخشى أنه موجود على أية حال، ومنذ بدايته يحتوي على مكوّن

---

(39) Boye, *Kallocain*, pp.10-11.

> مؤلم لا يمكن وصفه. ينجذب الرجل إلى المرأة، والمرأة إلى الرجل، وفي كل خطوة يقتربان فيها أكثر من بعضهما يفقد كل واحد منهما شيئاً من نفسه أو نفسها؛ سلسلة من الهزائم حيث كانت الانتصارات هي المتوقعة[40].

يتذكر ليو كابوساً ربطه بليندا، في حلمه 'أقف نصف عار في ظلام دامس مع ضوء مسلّط علي بقوة؛ ومن هذا المحيط المظلم شعرت بعيون موجّهة إلي، فتلويّتُ هارباً كالأفعى'[41].

قد يُوصَف ليو بأنه لا يثق بزوجته، لكن 'جاهل' و'خائف' هما الوصفين الأفضل. ومع ذلك، فهو لديه شك معين. إذ يشتبه ليو في أنّ ليندا على علاقة مع ريسن، رئيسه الحالي في المختبر. من ناحية أخرى، ليست مشاعره مجرّد مشاعر نابعة عن غيرة بسيطة. إذ يأمل في النهاية أن يتأكد من أنها على علاقة غرامية بشخص آخر، لأنّ ذلك من شأنه أن يحرره من التساؤل عن سبب عدم نجاح علاقتهما. ربما عندئذ سيترك الأمر وراءه ويتزوج من امرأة أخرى - كما أقرّ في وقت لاحق، 'أردت تأكيداً من شأنه أن يضع حداً لزواجي'[42].

> هل ينبغي أن نفترق ونتزوج مرة أخرى، مع الفكرة الطفولية بأنّ نفس التوقّع سيكون غير متعذّر مع شخص آخر؟ تُخبرني كل ما عندي من فطنة أنه كان وهماً مخادعاً. فهمسَ أمل لاعقلاني صغير ووحيد:
> كلا، كلا - إخفاقك مع ليندا يرجع إلى رغبتها في ريسن! إنها تخصّ ريسن ولا تخصّك! تأكد أنّه ريسن مَن تفكِّر فيه - عندئذ اتضح كل شيء، ولا يزال بإمكانك الأمل في حب جديد له معنى![43]

---

(40) Boye, *Kallocain,* p.10.

(41) Boye, *Kallocain*, p.10.

(42) Boye, *Kallocain*, p.9.

(43) Boye, *Kallocain*, p.11.

تصل الأمور إلى ذروتها عندما يُهرّب ليو بعضاً من كالوكين من المختبر ويُعطيه إلى ليندا. يريد أن يعرف الحقيقة ويأمل أيضاً في الحصول على بعض الاعترافات لأجل الابتزاز إذا دعت الحاجة. لكن لم تجرِ الأمور كما كان متوقع لها. ليندا ليست في علاقة غرامية مع أي شخص آخر. وتحت تأثير العقار، تُخبر ليو عن حزنها لفشلهما في الانسجام مع بعضهما البعض - غياب 'الكثير من الأمور الصغيرة - الود، والراحة، والملاطفات- وعندما تكون هذه الأمور مستحيلة، فإنّ الأمور المهمة والكبيرة تكون أيضاً مستحيلة'[44]. وتكشف عن خوفها من الشعور بالوحدة بمجرّد رحيل الأطفال، أمر لم تتحدث معه بشأنه أبداً لأنه كان سيستخف بها. كانت تبحث عن الحب لكن الآن لا يوجد سوى الفراغ. ولم تعد تريد سوى قتله حتى تبتعد عن كل شيء. '"كيف يمكن أن يصل الأمر إلى ما وصل إليه؟" هَمَسَت بغم. "كيف يمكن للمرء أن يبحث عن شيء غير موجود؟ كيف يمكن أن يكون المرء مريضاً حتى الموت في حين أنه في الواقع بصحة جيدة تماماً، حين يكون كل شيء كما ينبغي أن يكون..."'[45]. أدرك ليو الآن أنه لم يكسب أي شيء.

> طوال الوقت كنتُ مقتنعاً تماماً أنّ أياً كان ما ستقوله فإنها ستكون تحت سلطتي في النهاية بطريقة مختلفة عن السابق، وأنها [...] ستفشي أسراراً لا يجب إفشاؤها، والتي يمكنني أن أُهدِّد بكشفها إذا كانت ستقوم بخطوة عدوانية ضدي. ربما فعلت ذلك، لستُ متأكداً. [...] لقد كان من الممكن أن تكون بين يديّ، لقد كان من الممكن أن تكون الأمور قد سارت كلها وفقاً لما هو مخطط له. باستثناء نقطة واحدة: أنني لن أتمكّن أبداً من الاستفادة من أي ميزة. فكل ما قالته كان خارجاً من نفسي. كنتُ مريضاً، متأثراً من أعماق روحي لأنها نصّبت نفسها كمرآة أمامي. لم أشك في أنها، بشفتيها الضيقتين، وصمتها، وعينيها الحادتين، كانت من نفس

---

(44) Boye, *Kallocain*, p.153.

(45) Boye, *Kallocain*, p.155.

الخشب الضعيف الذي أنا منه. كيف يمكنني أن أهددها، وكيف يمكنني أن أُجبرها، بينما هذا هو حالها[46].

كيف يمكن أن يُجبر ليو ليندا إذا كانت ضعيفة؟ من منظور الاختيار العقلاني - ومن المنظور الذي كان يعتقد به ليو في البداية - موقف القوة هو تحديداً الذي من شأنه أن يسمح له باستخدام القوة بنجاح. فخسائر ليندا هي مكاسب ليو. لكن لماذا يبدو هذا المنظور على نحو مفاجئ بلا حياة وبلا معنى؟ هنالك طريقتان للتفكير في العلاقة الإنسانية؛ في كلتا الحالتين يمكن استخدام تعبير 'قابلية الطعن المقبولة'. إذا فكرنا في العلاقة من منظور توازن القوة، فيجب أن نقبل بقابلية الطعن الخاصة بنا إذا لم يكن من الممكن مساعدتها ومن ثم نبدأ بالعمل من أجل قلب الطاولة لاحقاً. في هذا الموقف سنتفق مع باير: نحن بحاجة إلى أسباب وجيهة لـ 'ابتغاء أو قبول هذا القرب من أولئك الذين لديهم القدرة على إلحاق الضرر بنا'. ومع ذلك، فإنّ رواية بوي تستحضر الفكرة المعاكسة، تقدِّم قابلية الطعن [أو الضعف] على أنها شيء نسعى إليه بفاعلية على الأقل عند بعض مستويات كينونتنا. فقط من خلال تقديم أنفسنا إلى بعضنا البعض من دون قيود نجد المجتمع الحقيقي.

في الليلة التالية جلست ليندا وليو معاً، وتحدثوا الآن بحرية حتى من دون العقار، فتحدثوا عن مخاوفهم، وعن الأطفال، وعن إيمانهم، وعن الحب والأمل. وكما يقول ليو بعد ذلك، 'لقد تمنيت على الأقل أن أتخيل أنه في مكان ما في البلدان الأخرى وبين أشخاص آخرين أن تتحدث ليندا الجديدة مثل ليندا الأولى، طواعية'، - 'لا أستطيع، لا أستطيع محو ذلك الوهم من روحي بأنني مازلت، بالرغم من كل شيء، أشارك في خلق عالم جديد'[47].

---

(46) Boye, *Kallocain,* p.156.

(47) Boye, *Kallocain,* pp. 190, 191.

الوثوق والكون محل ثقة

أفضل وصف لتغيّر تفكير ليو هو اعتباره تحوّلاً في المنظورات. قبل اعتراف ليندا، كان يُدرك بشكل مؤلم قابلية الطعن فيه تجاه كل من ليندا والآخرين الذين قد يرغبون في إيذائه. والآن أصبح يفكر في نفسه بوصفها متلقّية للثقة، شخصاً ما يكون الآخر بالنسبة له مكشوفاً في كل نقاط الطعن أو الضعف التي فيه. في ورقته، 'On Being Trusted'، يُشير هيرتزبيرغ إلى أنّ فلسفة الثقة، مع استثناءات نادرة، (يذكر المفكر الدنماركي[48] K. E. Løgstrup)، تبنَّت منظور الشخص الذي يتعين، كخيار حر، أن يُقرر هل يقبل الثقة بالآخرين. تمّت معاملة 'الإخفاقات في الثقة' على أنها تصورات خاطئة في الأساس من قِبل المؤتمِن، تُعرِّضه للاتهام بالسذاجة. ما لم تتم مناقشته هو الوضع الأخلاقي الذي نواجهه عندما نُدرك أننا **موضوع** ثقة شخص ما. أنْ تكون محل ثقة الآخرين فَتتعمَّد خذلانهم يعني بحسب التعريف[49] خيانتهم. إذا خذلتهم، لا يمكنني ببساطة إلقاء اللوم عليهم واعتقاد أنه كان ينبغي عليهم معرفة تلك النتيجة (تحت تهمة اللاعقلانية)، أكثر من حقيقة أنني كنتُ وغداً في الماضي تمنحني ترخيصاً للاستمرار في أن أكون وغداً. إنّ التركيز على منظور متلقّي الثقة يعني معاملة 'قابلية الطعن' بوصفها مفهوماً أخلاقياً: تمييزنا لقابلية الطعن عند الآخر هو بالضبط ما يجعل من 'المستحيل' بالنسبة لنا استغلالها. وهذا هو سبب أننا قد نتحطم عند إدراك خياناتنا بنفس القدر الذي تحطمنا به خيانات الآخرين لنا.

إنّ تغير منظور ليو يظهر أيضاً في أفكاره المتغيرة حول التقارب الجسدي. يمكن وصف الزواج بأنه الأكثر أماناً والأكثر عرضة للطعن على حد سواء في

---

(48) Knud Ejler Løgstrup, *Den etiske fordring* (Kbenhavn: Gyldendal, 1962), First published 1957. Published in English as *The Ethical Demand* (Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press, 1997).

(49) بحسب تعريف 'الثقة' في مقابل الخيانة بدلاً من 'الثقة' بوصفها لفظة أخرى لإدارة المخاطر.

العلاقات الإنسانية. قابلاً للطعن، لأنه لا يوجد شخصان يعرفان بعضهما البعض بشكل وثيق ولديهما وصولاً غير مقيد إلى بعضهما البعض كما هو حال الأزواج أو العشاق. وآمن، لنفس السبب. تقاسم نفس السرير هو تعبير قوي عن كليهما. كما ذكرنا سابقاً، تنصّ باير على أنّ الزوجة التي تنام بجنب زوجها تخاطر بالتعرّض للأذى الجسدي[50]. في هذا الصدد، تفكر باير من منظور قابلية الطعن عند المؤتمِن، حيث تقدِّم سرير الزواج بوصفه مكاناً خطيراً في الأساس. على نفس المنوال، خلال ليلة أخرى بلا نوم، أُصيب ليو كال بالدهشة من حقيقة أنه تقاسمَ السرير مع زوجته لسنوات متتالية دون التفكير مرتين في الأمر:

> ألم يفكر أحد حتى الآن في الخطر الكامن في نوم شخصين جنباً إلى جنب، مع عدم وجود شهود آخرين سوى [أجهزة المراقبة] المعلقة على الجدار؟ وحتى في عدم كونها حماية حقيقية: فهي أولاً، قد لا يتم استخدامها على الدوام؛ وثانياً، من المسلّم به أنّ بإمكانها التأثير أو الثأر لشيء حدث ولكن دون منعه. شخصان بمفردهما، ليلة بعد ليلة، وسنة بعد أخرى، وربما يكرهان بعضهما البعض؛ وإذا كانت الزوجة يجب أن تستيقظ، فما الذي ليس باستطاعتها أن تفعله عندئذ بزوجها..[51].

على أية حال، ستكون من المبالغة في التبسيط التفكير في أفكار ليو الليلية على أنها مجرّد تعبير عن مخاوفه المتعلقة بالسلامة الجسدية. إذ حتى الفعاليات النهارية ستوفِّر لـ ليندا فرصاً وافرة لإلحاق الأذى به. لكنّ انكشاف الشخص للآخر ربما يجد التعبير الأكثر **وضوحاً** عنه في السرير المشترك. ربما يقترب نوربرت إلياس من الحقيقة أكثر عندما يتعامل، في عمله حول تاريخ الحضارة، مع 'الجدران غير المرئية' التي نشيدها حول أنفسنا:

---

(50) Baier, *Moral Prejudices*, p.159.

(51) Boye, *Kallocain*, pp.149-50.

ذلك الجدار غير المرئي من العواطف يبدو أنه ينشأ بشكل متبادل بين الجسد البشري والآخر، يدفع للخلف ويفصل، الجدار الذي غالباً ما يمكن تمييزه اليوم بالفعل عند الاقتراب من شيء ما كان ملامساً لفم أو يديّ شخص آخر؛ والذي يُظهر نفسه على شكل إحراج من مجرّد **رؤية** عدة فعاليات جسدية للآخر، غالباً عند مجرّد **ذكرها**، أو كمشاعر الخزي عندما تنكشف الفعاليات الجسدية الخاصة بالمرء أمام بَحلقة الآخرين، وفي الواقع ليس عندها فقط[52].

وبغض النظر عن الأطروحات التاريخية التي يريد إلياس طرحها، من الواضح أنه مصيب بشأن الدور العام للتقارب الجسدي. يقدِّم التقارب إحساساً بقابلية الطعن، ليس بسبب المخاطر الجسدية بل بسبب الإحساس بالخزي المرتبط بكشف حياة المرء الحميمة للآخرين. (حقيقة أننا نُسمّي بعض أشكال التقارب 'حميمية' هي تعبير آخر عن الإحساس بقابلية الطعن هذه.) ما هو استثنائي بشأن العلاقات بين الأزواج والعشاق هو أنّ جدار العواطف مفقود أو معدَّل. فهم يكشفون أنفسهم بطرق لا يفعلونها لولا تلك العلاقات. لكنّ قابلية الطعن هذه ليست شيئاً يقبلونه على مضض كثمن للحب والولاء والسلع القيّمة الأخرى التي يجب أن تقدّمها الحياة الأسرية. إذا تم استخدام هذا النوع من اللغة من الأساس، فإنّ قابلية الطعن المشتركة في حد ذاتها هي نموذج قيّم من السلع، وربما تكون الأكثر قيمة على الإطلاق. كيف يجب أن نفهم هذا فلسفياً؟

---

(52) '... jene unsichtbare Mauer von Affekten, die sich gegenwärtig zwischen Krper und Krper der Menschen, zurückdrängend und trennend, zu erheben scheint, der Wall der heute oft bereits bei der bloßen Annäherung an etwas spürbar ist, das mit Mund oder Händen eines anderen in Berührung gekommen ist, und der als Peinlichkeitsgefühl bei dem bloßen Anblick vieler krperlicher Verrichtungen eines anderen in Erscheinung tritt, oft auch nur bei deren bloßen Erwähnung, oder als Schamgefühl, wenn eigene Verrichtungen dem Anblick anderer ausgesetzt sind, und gewß nicht nur dann.' Norbert Elias: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandesz (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981), pp.88-9. My translation.

هل الزواج هو تقهقر إلى نعمة الطفولة؟ وفقاً لأحد الأفهام لمعيار البالغين، إنّ التنشئة الحذرة للعلاقات بين الغرباء نسبياً لتحقيق مكاسب متبادلة تُشكِّل الحالة الطبيعية، مع 'جدران' مناسبة تحمينا من بعضنا البعض. وفق هذا المنظور، يظهر الأزواج والعشاق مؤقتاً كاستثناءات. من الناحية الإحصائية، سيكون هذا صحيحاً بمعنى أنّ **معظم** التفاعلات البشرية تنطوي على الحذر بطريقة ما أو بأخرى. ومن ناحية أخرى، من الممكن أيضاً التفكير في الانفتاح بوصفه شيئاً يمكن تمييزه **بدرجة أكبر أو أقل** في جميع العلاقات الإنسانية. ما يستدعي التفسير في هذا المنظور هو الانحراف عن الانفتاح. على أية حال، في المواقف الواقعية، لا يسود أي من المنظورين بشكل أعلى على الدوام؛ فأحياناً نندهش من الانفتاح الذي يتعامل به الشخص مع الآخرين، وأحياناً، على العكس من ذلك، نندهش من حقيقة أنّ الشخص يبدو حذراً على الدوام. يُشير جويل باكستروم في عملٍ محفّز-للتفكير حول فكرة الانفتاح إلى أنّ 'حالتنا الطبيعية' هي حالة 'توتر بين الرغبة في الانفتاح والرفض المخيف لذلك الانفتاح'[53].

مع أخذ كافة الأمور بعين الاعتبار، قد يكون مفهوم قابلية الطعن وسيلة لفهم الأهمية الأخلاقية للثقة. لكنّ العلاقة بين الثقة وقابلية الطعن قد يتم تفسيرها بطرق مختلفة. وفقاً لأحد الأفهام، إنّ الحديث عن الثقة بوصفها قابلية الطعن المقبولة يدفعنا بطبيعة الحال إلى البحث عن طرق لتقليل قابلية الطعن هذه، لأنّ قابلية الطعن تُعتبر للوهلة الأولى شيئاً يجب تجنبه. هذا هو المنظور الذي يأخذه كل من منظّري نظرية الألعاب وباير كأمر مُسلَّم به. يمكننا أن نفهم المسألة بطريقة مختلفة إذا فكرنا بدلاً من كيفية مواجهة قابلية الطعن عند الآخر، مواجهته كرفيق بشري يقترب منا بثقة.

(53) Joel Backström, *The fear of Openness. An Essay on Friendship and the Root of Morality* (ébo: ébo Akademi University Press, 2007), P. 36.

الفصل الرابع

الثقة والبُعد الزمني

الكثير من الأعمال التي تمّت مراجعتها حتى الآن تُعامِل الثقة بشكل صريح أو ضمني بوصفها علاقة يمكن أن نقرر هل يجب الدخول فيها أم لا[1]. بشكل عام تمّ النظر أيضاً إلى العلاقات التي تتطور بشكل طبيعي، من دون قرارات واعية من جانب أي شخص، من خلال عدسة الحالة الواعية. مثل هذا الامتياز للحالة الواعية مستوطن في السؤال المعياري المفضّل متى يكون من العقلانية أن يثق المرء. لكنّ فكرة اختيار الثقة تتطلب بدورها تفسيراً لكيفية تخيّل اختيارات من هذا النوع. ما هي الخلفية التي يجب افتراضها في الاختيارات الطوعية للثقة؟

---

(1) تتحدث باير ('Trust and Antitrust', p.244) عن 'الثقة الواعية التي اختار المؤتمِن تأييدها وتنميتها'. على العكس من ذلك، يقول هاردين الذي يجادل بأنه من الواضح أنّ الثقة، في كونها نوعاً من الاعتقاد وليست فعلاً، لا يمكن أن تخضع إلى القرار أكثر من الاعتقادات بشكل عام: 'كل هذا خطأ'. 'أنا فقط أثق أو لا أثق إلى حد ما، اعتماداً على الدليل الذي لدي' (Hardin, *Trust and Trustworthiness*, p.59; see also p.119. See also Hardin, 'Do we Need Trust in Government?', pp.23-4).

ومن ناحية أخرى، يميّز لومان بين 'الطمأنينة' و'الثقة' (in Lumann, 'Familiarity, Confidence, Trust')، ويحدد الاختلاف بحيث تكون الثقة، بخلاف الطمأنينة، بحسب التعريف أمراً خاضعاً للقرار. وكما رأينا في الفصل الثاني، بنى منظّرو نظرية الألعاب معالجتهم الكاملة للثقة على فرضية أننا بصورة ما نتخذ قرارات باستمرار تقريباً للوثوق أو عدم الوثوق.

خذ بعين الاعتبار ما قد يبدو وكأنه ’قرار‘ مثالي ’للوثوق‘: التنحي من الرصيف إلى قارب صغير في طقس قاسي إلى حد ما. قد يتضمن القرار كذلك قرارات-ثانوية لحظية صغيرة، إذا جاز التعبير، مثل إمساك يد الملاح الممدودة وأخذ الإشارة منه لمعرفة متى القفز. ربما تكون هنالك لحظة تردد، نظرة استقصائية في عيني الملاح ثم الخطوة الحاسمة. بشكل عام يمكن وصف الحالة بعبارات ستفضّلها العديد من الدراسات حول الثقة: إنها حالة عن موازنة المخاطر مقابل الجدارة بالثقة المتصورة لأولئك الذين نعتمد عليهم. ما يهمني في هذا الفصل هو ما هو المطلوب أيضاً لتصبح مثل هذه القرارات ممكنة. ففي حين أنه يمكن فهم خطوات ركوب القارب على أنها تعبيرات عن التروّيات والقرارات اللحظية، إلا أنه سيكون من المهم أيضاً معرفة ما كان يجري قبل تلك اللحظة. إنّ إدراك المرء للوضع هو أيضاً نتيجة تطور ما. ففي تلك الكيفية، تم تحديد هذه العمليات بالضبط باعتبارها شيئاً يستدعي اهتماماً خاصاً. يُتيح **هذا** الإعداد للمرحلة إمكانية رؤية هذه الخطوات تحت مظاهر ’القرارات‘. من المحتمل ألا يكون الانطباع هو نفسه بالنسبة لشخص يعش على جزيرة ما ويعتمد على القارب في التسوق الأسبوعي. من المحتمل ألا تبرز إجراءات الركوب الروتينية للقارب في حياة هذا الشخص على أنها أكثر أهمية من معظم الأفعال التي يقوم بها في سياق اليوم العادي، ولن يفكر في نفسه على أنه يتخذ قراراً ما. من ناحية أخرى، أولئك الذين لن يركبوا القارب في هذه الظروف على الإطلاق لن يتخذوا القرار أيضاً. فهم ببساطة سيُرجِئون رحلة ركوب القوارب لأنها تقع خارج نطاق الأفعال المعقولة عندهم. يتم تمييز فعل الركوب بوصفه ’قراراً للوثوق‘ عند البعض، بالنظر إلى ما يسبقه وما يعقبه.

الهدف من هذا الفصل هو النظر في الطرق التي يدخل فيها البُعد الزمني في فهمنا للعلاقات الموثوقة. الأطروحة الإيجابية الرئيسية هنا: إنّ أفضل فهم للثقة بالعادة هو بوصفها استمراراً للمجرى الطبيعي للحياة، وليس بوصفها استثناء له. والدرس السلبي هو أنّ النقاشات الحالية حول الثقة تنطوي في العديد من الحالات على مقاربة مضللة أقترح تسميتها **اللازمنية المنهجية**. بعبارة أخرى،

إنّ البُعد الزمني مستبعَد من الأمثلة المعالجة في النقاش، وتمّ التركيز بدلاً من ذلك على القرارات اللحظية. يبدو هذا نتيجة طبيعية عن بعض الافتراضات الأساسية حول الدافع البشري - أو ربما الأهم من ذلك، عن الافتراضات حول ما هو النموذج الصحيح **لدراسة** الدافع البشري **وتفسيره**.

اللازمنية المنهجية

تُشير اللازمنية المنهجية إلى أنّ الفعل الإرادي يجب معاملته على أنه النتيجة الصافية للظروف التي تؤثر **حالياً** على الفاعل. في هذا المنظور، يجب دراسة دوافع الفعل كما لو كانت مجمّدة في لحظة من الزمن. لأجل تفسير سلوك الفرد أو التنبؤ به في مرحلة معينة، يحتاج المرء وفقاً لذلك إلى النظر في الاعتقادات والرغبات، بما في ذلك الدوافع، والميول النفسية، وغيرها التي تؤثر عليه في لحظة الفعل. لا يأتي الماضي التاريخي للفاعل إلى الصورة إلا بمعنى أنّ الأحداث الماضية هي السوابق السببية للموقف الحالي. وبالمثل، فإنّ المستقبل، الذي بحسب التعريف لم يوجد بعد، لا يدخل إلا تحت ستار التوقعات الحالية للفاعلين المعنيين؛ يندرج الماضي والمستقبل تحت العوامل التي تُسهم في الحالة التحفيزية الحالية للفاعل. وبالتالي، فإنّ هذا النموذج من التفسير يعمل مع ما يمكن تسميته بتصوّر اللقطة الخاطفة [snapshot] للفاعل. وهو يلتزم أيضاً باللازمنية بمعنى أنّ المنطق الموظَّف فيه هو نفسه من الناحية البنيوية بغض النظر عما إذا كان يعمل 'للأمام' أو' للخلف'. يمكن استخدام العبارات الصورية، الرغبة ر والاعتقاد أ سيؤديان معاً إلى الفعل ف، لكل من تفسير الأحداث الماضية، والتنبؤ بالأحداث المستقبلية وتنفيذ الإرشادات حول كيفية تحقيق بعض النتائج النهائية المرجوة. غالباً ما تُعرف المقاربة التفسيرية المتضمَّنة هنا بـ نموذج الرغبة-الاعتقاد في التحفيز(2).

(2) See Frederick Stoutland, 'In Defence of a Non-psychologistic Account of Reasons

مرة أخرى، يظهر هوبز هنا. ففي نسخته عن هذا النموذج، تعمل الاعتقادات والرغبات - أو معادلاتها الفسيولوجية - بشكل مباشر كأسباب للسلوك. يبدو أنّ تصور اللقطة الخاطفة للفاعل متضمن في بنية المسعى التفسيري ذاتها. بالنظر إلى الرؤى المقبولة على نطاق واسع المتعلقة باستحالة الفعل السببي عن بُعد (مادي أو زمني)، فإنّ أي قوة قد تؤثر على سلوك الفرد يجب أن تكون موجودة في لحظة التصرّف[3]. من هنا، فإنّ كل ما يحتاجه المرء للنظر فيه بغية التفسير هو حالة الفرد في اللحظة المذكورة. من المسلَّم به أنّ تفاصيل العملية السببية المفترضة غير معروفة إلى حد كبير، والقليل من المؤلفين المعاصرين، إن وجدوا، سيتوقعون منا حيازة أي شيء يشبه التفسير السببي الكامل للتحفيز في أي وقت قريب. ومع ذلك، فإنّ النموذج يكون حاضراً في الخطوط العريضة الرئيسية بمجرّد أن يتم الاتفاق على أنّ العلاقة بين السلوك وسوابقه هي **شيء** يشبه العلاقة السببية.

لكنّ تصور اللقطة الخاطفة قد يبدو طبيعياً، ليس فقط عندما يُفترض أنّ علاقة الرغبات والاعتقادات بالسلوك سببية، بل كذلك عندما يُفترض أنها تمتلك شكل القياس المنطقي العملي[4]. إذا كان التقدّم من الأسباب إلى الفعل يتم تأويله نفسياً، بوصفه نوعاً من 'سببية العقل' حيث تؤدي حالة ذهنية واحدة إلى أخرى وكذلك إلى الفعل، فسيكون من الطبيعي افتراض أنّ مقدِّمات القياس

for Action', in Christoffer Gefwert and Olli Lagerspetz (eds), *Wittgenstein and Philosophical Psychology. Essays in Honour of Lars Hertzberg* (Uppsala Philosophical Studies Vol. 55, 2009), pp.193-212.

(3) هذه النقطة هي جزء أساسي للغاية من تصور هوبز للفاعلية البشرية (Hobbes, Leviathan: Pt I Ch 6). انظر 'Winch, 'How is Political Authority Possible?.

(4) See Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding* (New York: Cornell University Press, 1971), pp.26-7; G. E. M. Anscombe, *Intention* (Oxford: Basil Blackwell, 1957), §33.

من الواضح أنّ أنسكومبي نفسها تفكر في اقتراحها بوصفه منظوراً عن الفعل - طريقة لجعله مفهوماً من خلال إسناد طريقة معينة من التفكير إلى الفاعل - وليس كتفسير نفسي للفعل.

المنطقي يجب أن تكون بطريقة ما حاضرة عند الفرد لكي يكون التفكير ممكناً. يبدو مرة أخرى كما لو أنّ كل ما يحتاجه المرء ليأخذه بعين الاعتبار في الموقف هو محتويات عقل الفرد في **وقت** اتخاذ القرار.

بعبارة أخرى، ينشأ تصور اللقطة الخاطفة للفرد القائم بالفعل من مجموعة من الأفكار الشائعة حول تفسير السلوك النابعة بشكل رئيسي من التقليد التجريبي. لكن من السهل رؤية جاذبيتها بوصفها تستند إلى رؤية مبسّطة بشدة حول دور الاعتقادات والرغبات في الفعل. فبمعنى ما، قد تُعتبر نماذج الرغبة-الاعتقاد صحيحة على نحو مبتذل، بالنظر إلى التعريفات الواسعة بما فيه الكفاية لـ 'الاعتقاد' و'الرغبة' (يُعرّفان على أنهما مجموع الحالات المعرفانية والتحفيزية التي تكمن وراء فعل الفرد). يمكن أن يُشير النموذج ببساطة إلى أنه ينبغي البحث عن تفسير الفعل الإرادي في مجموعة اعتقادات الفاعل ورغباته في زمن الفعل. ومع ذلك، حتى في ظل هذا التنوع المريح نوعاً ما، فإنّ هذا النموذج من التحفيز يميل إلى إعادة توجيه تركيز التقصّي التفسيري بطريقة مؤسفة إلى حد ما. لأنه إذا كان 'التفسير' يعني 'الاعتبارات التي تجعل الفعل مفهوماً'، فسيكون من المبالغة في التبسيط الاعتقاد بأنّ كل ما يحتاج المرء معرفته حول دافع الفرد يمكن اكتشافه من خلال النظر إلى المحتويات الحالية لعقله وأخذها بظاهرها. يمكن للمرء أيضاً أن يصوغ اعتراضي بطريقة أخرى، طريقة معاكسة ظاهرياً ويقول إنّ تحديد المحتويات الحالية لعقل الفرد هو أمر أكثر تعقيداً وغموضاً مما قد يبدو في البداية.

عند هذا المنعطف، أُقدّم اقتراحين مضادين يبدوان مختلفين ظاهرياً لكنهما في الحقيقة يصلان إلى نفس الشيء. الأول، أودُّ أن أقترح، كقاعدة، إنّ قرارات الفرد نادراً ما تكون نتائج لتلك الاعتقادات والرغبات فقط التي تَشْغَل عقله حرفياً في لحظة اتخاذ القرار. لا شكَّ في أنّ القرارات تكون أحياناً مرتجلة بالكامل على البديهة، لكن نادراً ما يكون هذا هو الحال المعتاد. فعلى سبيل المثال، من الممكن تماماً القيام بفعل ما في ظل غياب أي رغبة في لحظة القيام

به. واقتراحي الثاني هو التالي. قد يقرّ المرء بأنّ قراراتنا تعتمد **بمعنى ما** على 'حالاتنا الذهنية الحاضرة'، بالنظر إلى الفهم الشامل بما فيه الكفاية لتلك العبارة. وهذا من شأنه أن يُعطي فكرة الحضور درجة جديدة من التعقيد. يجب أن يتضمن الوصفُ الكامل لما هو 'حاضر' ماضيه ومستقبله لأجل جعل الحاضر مرئياً بكامل تعقيداته. بالتأكيد هناك معنى ما تكون فيه 'الأزمان الأخرى' حاضرة هنا والآن[5].

لا تزال إحدى طرق وصف التباين هنا هي رؤيته على أنه تباين بين طريقتين لفهم ما يعني الماضي في تفسير فعل الشخص. يُشير نموذج الاعتقاد-الرغبة إلى أنّ الأحداث في الماضي تؤدي إلى نشوء رغبات واعتقادات الفاعل الحالية التي بدورها تؤدي إلى نشوء الفعل. أما الرؤية المباينة التي أقترحها فتشير إلى أنّ تفسير الفعل هو جعله مفهوماً؛ 'دوافع الفعل' ليست قوى نفسية محفِّزة، بل حالات من التفكير مرتبطة بالتسويغ[6]. إنّ تفسير لماذا تمّ فعل شيء ما يأخذ شكل وصف ما تمّ فعله، حيث يكون الأخير طريقة لتقديم الفعل على أنه ذو مغزى ومسوَّغ (ظاهرياً) أو ما شابه. وبذلك، فإنّ الإجابة عن سؤال، 'لماذا هؤلاء الناس متجمعون في الشارع؟' قد تكون 'إنها مظاهرة'؛ والإجابة على 'لماذا طعنَ بروتوس قيصر؟' قد تكون 'لأنه كان يحاول إنقاذ الدستور الجمهوري'[7]. يتم تحديد فعل الفاعل جزئياً من خلال تقديم ادعاءات حول

---

(5) تُعتبر استكشافات هذا المنظور، على سبيل المثال، الموضوع الرئيسي لفلسفة التاريخ عند كولينغوود. انظر:
Robin George Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 1946), p.214.

(6) لن يكون تصور اللقطة الخاطفة مفهوماً ضمناً إذا لم يتم تأويل القياس المنطقي بوصفه تعاقباً للحالات النفسية بل بوصفه تسويغاً، توضيحاً لما يجعل الفعل يبدو معقولاً في هذه الظروف. انظر ستوتلاند ('In defence of a non-psychologistic account of reasons for action').

(7) See von Wright, Explanation and Understanding, pp.132-3; Collingwood, The Idea of History.

الاعتقادات والرغبات المعبَّر عنها فيه. بالمقابل، يتم تحديد الاعتقادات والرغبات نفسها من خلال النظر إلى الفعل. وهكذا، فإنّ علاقة **المفسِّر بالمفسَّر** ليست علاقة سببية بل داخلية؛ فكل واحد منهما يكون مفهوماً في ضوء الآخر. حيث تكون أوصاف أسباب اتخاذ الفاعل قراراً ما جزئياً هي أيضاً أوصاف لِما كان القرار والعكس بالعكس. كذلك، فإنّ تحديد شيء ما **على أنه** قرار بدلاً من، على سبيل المثال، حالة عن متابعة قرار سابق تعني ضمنياً أنّ أسباب الفاعل للقيام بالفعل تم النظر إليها في ضوء معين. رأينا هذا مسبقاً في حالة ركوب القارب: قد نقول عن الراكب إنه قرر الصعود إلى القارب، لكنه أيضاً اتبع قراره السابق بالذهاب إلى القرية للتسوّق. وبالمثل إلى حد ما، الحصول على قرض وسداده يمثلان بمعنى ما فِعلين، كل واحد منهما يمثل نتيجة لقرار منفصل. وبمعنى آخر، قد يرى المرء الأمر برمّته بوصفه فعلاً واحداً ممتداً فحسب، لأنني من خلال الاقتراض أكون قد وافقت مسبقاً على السداد. قد يكون للاختيار بين الوصفين تبعات تتعلق بالدوافع. إذ القول إنني حصلت على قرض ما **واتخذتُ قرار** السداد لاحقاً ربما يعني أنه كان لدي خطط بعدم الدفع.

بالطبع يجب أن تكون هذه النقاط العامة حول تأويل الفعل مثبتة في الحالات المحددة التي سيتم النظر فيها أدناه. سأُجادل بأنّ العديد من النقاشات حول الثقة في النظرية السائدة حالياً تنطوي على افتراض مشكوك فيه حول اللازمنية المنهجية بالمعنى الموصوف سابقاً. سيكون اقتراحي أنه إذا تمّ أخذ أوصاف الثقة التي يقدمونها على ظاهرها، فإنها تتركنا مع التباسات ومعضلات لا يمكن حسمها إلا بالتخلّي عن الافتراض الضمني لـ اللازمنية.

إعادة النظر في معضلة السجينين

من المحتمل أن يكون تمييز اللازمنية المنهجية أسهل في مقاربات الثقة والتعاون القائمة على نظرية الألعاب. لرؤية النقطة بشكل أكثر وضوحاً، تأمل في الملاحظة التالية من تشكيلة حول الثقة حررها غامبيتا. هذا هو تحليل الخبير

الاقتصادي بارثا داسغوبتا للسمعة الطيبة باعتبارها أصلاً رأسمالياً. حيث يجادل بأنّ الالتزامات - على سبيل المثال، الوعود - تُحفِّز على الثقة لأنها تغيّر إدراكنا للحوافز، وبالتالي إدراكنا للسلوك المحتمل للطرف الآخر. عندما يُقدِّم الفاعل وعداً ما، فإنه يعرف أنّ الفشل في الوفاء سيترتب عليه جزاء ما.

> أنت لا تثق في أن يقوم الشخص بشيء ما لمجرّد أنه قال إنه سيفعل ذلك. أنت تثق به لأنه بمعرفة ما تعرفه عن مَيله ومعلوماته وقدرته وخياراته المتاحة وعواقبها، فإنك تتوقع أنه **سيختار** القيام بذلك. والالتزام من جانبه لا يُغيّر إلا اللعبة التي يجب لعبها، وبذلك يُغير توقعاتك لما سيختار القيام به ويُغيّر، ما يرتبط بذلك ببراعة، في الوقت نفسه توقعاته لما ستختار القيام به[8].

يتم وصف العوامل التي نُدعى إلى مراعاتها في هذه الفقرة على أنها شروط **حالية** مختلفة. ليس الوعد الماضي بحد ذاته هو الذي يقيّد الفاعل، لأنه يقع في ماضٍ ميت وما يبقى هو التروّي الجديد بالكامل بشأن ما إذا كان يجب الوفاء بالوعد. ومع ذلك، فإنّ الوعود تُقدِّم عنصراً جديداً من الضغط في شكل توقعات وعقوبات على الفاعل. بهذه الطريقة يتم أخذ الالتزامات السابقة والتاريخ والسياق في الاعتبار في تأثيرها على الميول الحالية للفاعل. في التحليل التالي، يسعى داسغوبتا إلى تقديم وصف عن 'السمعة الطيبة' بوصفها نوعاً من التعديل للتقييمات الذاتية للاحتمالات عند الطرف الآخر. في حين أنه يجب بناء 'السمعة' نفسها في سلسلة من المعاملات مع مرور الوقت، ينصب تركيز داسغوبتا على وظيفتها باعتبارها مُيسِّرة للمعاملات الفردية ذات المرة الواحدة: لماذا التاجر الذي يتمتع بسمعة طيبة سيكون أكثر تفضيلاً من منافسيه في أي معاملة واحدة[9].

---

(8) Partha Dasgupta, 'Trust as a Commodity', in Gambetta (ed.), *Trust*, pp.55-6.

(9) يجادل داسغوبتا بأنه 'لكي يتم تطوير الثقة بين الأفراد، يجب أن يكون لديهم لقاءات

لمزيد من الاستكشاف لهذا النوع من الامتيازات للحاضر، أقترح الآن الرجوع إلى معضلة السجينين، كما تمّ وصفها في الفصل الثاني. فرغم وجود موضوع الغلاف الأساسي، إلا أنّ النموذج عادة ما يُفترض على أنه مفهوم ولا لَبس فيه حتى في ظل غياب التفاصيل حول سبب تصنيف اللاعبين إحدى النتائج بشكل أعلى من الأخرى. ليس هذا سهواً بل هو عنصر مهم في ادعاء النموذج للصلاحية العالمية. كما أشارت أورجي، إحدى مزايا (إذا أردت) المقاربات القائمة على نظرية الألعاب هي أنها تدّعي تقديم نوع من التسويغ المضاد للإيديولوجيا للعلاقات التعاونية[10]. التعاون في نفسه ليس جيداً ولا سيئاً؛ تعتمد قيمته على العوائد التي يتم تحديدها على أساس تصنيف الفاعل لها، وليس من خلال أي نظام معياري **محدد**. إنّ مركزية نظرية الألعاب في مختلف النقاشات المتعلقة بالعقلانية تعتمد بشكل رئيسي على نجاحها في تقديم نفسها ليس باعتبارها وصفاً لموقف محدد تاريخياً (مثلا، التفاعل الاستراتيجي في الرأسمالية المتأخرة)، بل كمخطط للاختيار العقلاني، يقع في حاضر لازمني حيث يكون الباحثون والقراء أحراراً في إدراج تفاصيل من اختيارهم[11].

ومع ذلك، فإنّ معضلة السجينين خالية-من السياق بمعنى أنّ السيناريو يتم

متكررة، ويجب أن يمتلكوا بعض الذكريات عن اللقاءات الماضية‘ ('Trust as a Commodity', p.59). يبدو هذا بمثابة الإقرار بالبُعد الزمني الذي أكّدتُ عليه. ومع ذلك، فإنّ الهدف من تحليله هو وصف السمعة الطيبة بطريقة تسمح لها بأن تكون عاملاً في المعاملات ذات المرة الواحدة.

(10) Origgi, *Qu'est-ce que la confiance?,* p.17. Also see Russell Hardin, *Trust and Trustworthiness*, pp.74-8.

(11) على سبيل المثال، يكتب جون إلستر: ’أن تتصرف بعقلانية يعني أن تفعل ما هو جيد لنفسك بقدر ما تستطيع [...] في الحقيقة، بمجرّد أن يخلص المرء إلى تقدير [نظرية الألعاب] بشكل تام، فإنها لا تظهر على أنها نظرية بالمعنى العادي، بل ذلك الإطار الطبيعي الذي لا غنى عنه لفهم التفاعل البشري‘.
Jon Elster, *Nuts and Bolts for the Social Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p.28.

تركه غامضاً عن عَمد. تأمل في: مَن هم السجينين؟ كيف انتهى بهما الأمر هناك؟ هل لديهما سبب للوثوق في وعود 'الشرطة'؟ إذا لم يتم ملء التفاصيل، فسأُصرّ على أنه من غير الواضح من الأساس ما الذي يجب أن نفترضه في السيناريو الأساسي. لكن بمجرّد **وجود** التفاصيل، سيكون من غير المغري التعميم منها.

افترض أنه تم التقاط شخصين غريبين من الشارع بشكل عشوائي، ومن ثمّ نقلهما إلى معتقل غوانتانامو واتهامهما ببعض التهم الشنيعة. وكل ما يعرفه كل سجين هو أنّ هناك سجيناً آخر في مكان ما وأنّ مستقبلهما سيعتمد على درجة تعاونهما مع سجّانيهم؛ وافترض أنهما استوفيا ما يتعلق بقواعد معضلة السجينين. وهذان السجينان لا يرون 'الشرطة' إلا بوصفهم بلطجية وأنّ العمل برمّته هو محض **ابتزاز**. قد يُقدّم أحدهما، أو كلاهما، اعترافاً كاذباً، لكنهما قد يلومان نفسيهما أيضاً بعد ذلك لشرائهم حريتهم على حساب الظلم. من ناحية أخرى، افترض بدلاً من ذلك أنّ السجينين شريكان بالفعل في الجريمة، وأنهما اتفقا على عدم الاعتراف. إذا بقيا ثابتين دون مزيد من التشاورات فسيتم تأمين العائد الإجمالي المثالي بسعادة. لكن في هذه الحالة، لم يتم لعب 'اللعبة' في الحقيقة من الأساس لأنّ قرار السجينين تم اتخاذه مسبقاً قبل احتجازهما. عندئذ، قد يكون من الأنسب التفكير في وعدهما المشترك والوفاء به ليس بوصفهما فعلين منفصلين، بل كجزأين لنفس الفعل المشترك الممتد مؤقتاً. ومن ناحية أخرى، لا يتم لعب اللعبة في الحقيقة من الأساس أيضاً إذا انسحب سجين ما من اتفاقه لسبب **آخر** غير زيادة العائد - على سبيل المثال، لأنه مذنب بالفعل ويشعر بالندم. وهكذا، فإنّ حقيقة أنّ السجينين تم إجبارهما على هذا الموقف لا تعني بالضرورة أنهما دخلا الموقف بروح اللعبة حيث يكون الهدف هو تعظيم العائد.

قد يبدو جلب احتماليات التباين هذه غير عادل، لأنّ المقصد الأصلي من التمرين النظري كان على وجه التحديد لتقليل التعقيد التجريبي عبر توضيح

الشكل الأساسي 'البحث' للتفكير الاستراتيجي. قد لا يراد منا التفكير في الكيفية التي آلت بهذين المحتجزين إلى هذا المكان الضيق أو في الأسباب التي جعلتهم يصنِّفون إحدى النتائج بشكل أعلى من الأخرى. إنّ مجرد حقيقة أنهما يمتلكان تفضيلات، **بعض** التفضيلات، تكفي للسماح بوصف تفكيرهما من حيثية توزيع العوائد - الفكرة هي أنّ السجينين سيتصرفان **بحكم التعريف** على أساس توزيعاتهم الذاتية للعوائد. حيث يُطلب منا ألّا نفكِّر في ذلك باعتباره ادعاءً تجريبياً، بل باعتباره أداة تفكيرية. إنّ الوصف التقليدي للعبة يساوي العوائد الذاتية مع الأطوال المختلفة من أحكام السجن (كلما كانت أقصر كلما كانت مرغوبة أكثر). ومع ذلك، سيُشير منظّرو نظرية الألعاب إلى أنّ النموذج يسمح بالتوزيعات غير القياسية للعوائد. قد يتم تمثيل العقلية 'الإيثارية' من خلال التوزيع المعدَّل حيث يمثّل الإفراج عن **زميله السجين** العائد الأعلى. إنّ الاعتبارات مثل 'أنا بريء'، أو 'نحن أصدقاء'، أو 'أنا مذنب وأودُّ الاعتراف'، أو 'أُريد التخلّص من ذلك التافه الذي أوصلني إلى هذا' يمكن تضمينها جميعاً في مجموعة تفضيلات الفاعل[12]. تقبل المقاربة القائمة على نظرية الألعاب ببساطة توزيع الفاعلين الحالي للعوائد الذاتية كما هو معطى وتأخذه من هناك.

يبدو لي أنّ مثل هذا الدفاع عن نظرية الألعاب صالح إلى حد ما - وليس هذا الحد ببعيد جداً. إذا كان المرء مصمماً، مهما كانت النتيجة، على معاملة

(12) كذلك يمكن تضمين نزاهة الفاعل في اقتصاد العوائد المسندة إلى كل معاملة فردية يتم إجراؤها. ففي نموذج داسغوبتا؛ على سبيل المثال، يتم تفعيل نزاهة الفاعل من خلال العوائد من المعاملات النزيهة مقابل المعاملات غير النزيهة (Dasgupta, 'Trust as a Commodity', p.61). يُعرَّف البائع النزيه بأنه ذلك البائع الذي تتفوق عوائده من بيع السلعة الجيدة على عوائد بيع السلعة المعيبة، والعكس صحيح بالنسبة للبائع غير النزيه. وهذا بالطبع يعني أنّ 'العوائد' ليست هي نفسها المكسب الاقتصادي، بل هي تعبير عن تصنيف الفاعل العام للنتائج المحتملة لكل معاملة. انظر أيضاً هوليس، الذي يقدِّم تحليلاً لكيفية تغيّر تفضيلات الفاعل من خلال إدخال اعتبارات معيارية، (Hollis, *Trust Within Reason*).

خيارات الفاعل باعتبارها إشارات على توزيعه الحالي للعوائد، فإنّ له حرية القيام بذلك على الدوام بالنظر إلى المفهوم الشامل بما فيه الكفاية لـ 'التوزيع الحالي للعوائد'. ومع ذلك، فإنّ فعل التجريد يسلب النموذج أيضاً أي ادعاء معقول بأنه يُخبرنا شيئاً عن الثقة أو التعاون، أو عن أي علاقة بشرية أخرى محددة أو عن نوع التحفيز البشري. هنالك نقطتان يجب تقديمهما هنا. الأولى، عند هذا المستوى من التجريد - حيث كل ما نعرفه هو الإعداد البسيط للعبة وتوزيع العوائد - لا يمكننا أن نقول **أي شيء** تقريباً عن تفكير 'السجينين'. والاختيار الاصطلاحي لتسمية إحدى الخطوات 'تعاوناً' وتسمية الأخرى 'انشقاقاً' هو اختيار اعتباطي. الثانية، في الحالة الحقيقية، سيعتمد فهمنا للموقف على الخلفية التي لم يتم تقديمها حتى الآن: البعد الزمني الأصيل. نحن نعرف من النموذج أنّ اختيارات الفاعلين إما أنها ستختلف أو تتطابق. لكن يمكننا أن نعرف أنها حالات تعاون أو انشقاق فقط - وليست حالات تباين عشوائي أو تعاون في اتجاه آخر- إذا كانت لدينا فكرة مستقلة عن العلاقات بين السجينين قبل احتجازهم. فعلى سبيل المثال، قد نعني عادة بـ 'الانشقاق' ما هو أكثر من الإخفاق، عند غياب أي اتصال أو اتفاق محتمل، في القيام بما يريده على الأرجح الشخص الآخر غير المعروف. أن نتحدث عن 'التعاون' و'الانشقاق' هنا (وأن نقصد أن تكون الكلمات أكثر من مصطلحات تقنية اعتباطية) يعني أن نفترض مسبقاً خلفية ما[13]. إنّ متابعة معضلة السجينين بجدية باعتبارها نموذجاً للثقة أو التعاون ستأخذ المرء إلى ما وراء سيناريو الاختيار العقلاني. بحسب ما يتضح لي، تبقى هذه النقطة كما هي سواء أخذ المرء بعين الاعتبار سيناريوهات المرة الواحدة أو الألعاب المتكررة.

اللازمنية في تعاملات الثقة غير الرسمية

غالباً ما يتم تأويل المحاولات غير الرسمية لمقاربة الثقة بناءً على

(13) See Grant, 'The Politics of Equilibrium', p.429.

الافتراض الضمني الذي مفاده أنّ البُعد الزمني يمكن حشره في صندوق أسود. وهذا، باعتقادي، تعززه أيضاً حقيقة أنّ معظم المنظّرين يرون طموحهم على أنه معياري أو موجِّه للفعل[14]. وهذا بطبيعة الحال سيوجه انتباههم إلى مواقف اتخاذ-القرار المقيدة زمنياً. في السيناريو النموذجي، يحتاج الفاعل إلى اتخاذ قرارات بشأن مَن يثق بهم ومدى قيمة السلع لكي يأتمنهم عليها، أو أين يكون من العقلانية أن 'يودع'[15] ثقته[16]. في إحدى أوراقها، تدعونا ترودي جوفييه إلى التفكير في الظروف التي يجب أن نقبل بموجبها مساعدة الغريب في الشارع المزدحم. بطبيعة الحال، مثل هذه المشكلة ستنشأ على وجه التحديد لأننا، بسبب عدم وجود معارف سابقة، لا نمتلك سبباً واضحاً للتفكير بطريقة ما أو بأخرى بشأن الغريب[17]. تخلص جوفييه إلى أنّ درجة حذرنا يجب أن تتناسب

---

(14) على سبيل المثال، تحدد آنيت باير، (في 'Trust and Antitrust', p.232)، السؤال على النحو التالي، 'بمَن يجب أن أثق وبأي طريقة ولماذا'، وتحدد ترودي جوفييه، في ('An Epistemology of Trust', p.156)، السؤال على النحو التالي، 'متى، ولماذا، وإلى أي مدى كانت الثقة - أو عدم الثقة - معقولة أو صحيحة'. وفقاً لكارين جونز، في ('Trust as an Affective Attitude', p.4)، يجب 'أن [تضع] التفسيرات الفلسفية للثقة قيوداً على ما يمكن قوله حول شروط تسويغ الثقة'. يقترح هوليس، في (Trust Within Reason, p.124)، أنّ السؤال المهم 'ليس لماذا يثق الناس ببعضهم البعض بل هل من المنطقي بالنسبة لهم القيام بذلك ولماذا'؛ أي، 'سؤال التنوير عمن يستحق الثقة' (p. 105).

(15) Onora O'Neill, *A Question of Trust*, Lecture One; Coleman, *Foundations of Social Theory*, p.99.

(16) E.g. Govier, 'An Epistemology of Trust'; Williams, 'Formal Structures and Social Reality', p.7; Good, 'Individuals, Interpersonal Relations, and Trust', p.33; Gambetta, 'Can we Trust Trust?', p.222.

(17) بالطبع يفترض هذا الافتراض مسبقاً أننا قمنا بتضييق نطاق المجموعة المستهدفة إلى حد كبير. في الحالة الحقيقية، سيكون لدينا أفكار محددة حول مَن لا يجب الاقتراب منه - ليس الشخص الذي يكون مشغولاً بشكل واضح، ولا الطفل أو المخمور، ونعتمد على مجموعة متنوعة من الإشارات غير المحددة عن المظهر والسلوك في الحكم على مَن لا يجب الوثوق به. في هذه الحالات، لن نفكر حتى في طلب المساعدة منهم.

بشكل عام مع قيمة ما هو في خطر. وهكذا، 'لكي تقبل المرأة مساعدة رجل ما في حمل الطرود عبر الشارع المزدحم، تحتاج إلى أن تثق به، لكنّ الثقة القليلة ستكون كافية - مالم تحتوي الطرود على أشياء ثمينة للغاية'[18].

أُضيف على عجالة إنّ جوفييه ناقشت أيضاً القضايا الأكثر تعقيداً. تتعلق بعض أمثلتها بالثقة بين المتزوجين والأصدقاء، حيث من الواضح أنّ تاريخهم المشترك سيكون المصدر الرئيسي لاعتقاداتهم حول بعضهم البعض. تتمثل الرؤية العامة لجوفييه في أنّ حكمنا على جدارة الشخص بالثقة سيعتمد على المعلومات المتاحة (إن وجدت) حول أفعاله ونيّاته[19]. ومع ذلك، أودُّ أن أقول إنّ هذه المقاربة ما تزال لازمنية، بالأحرى على غرار تلك التي استشهدتُ بها سابقاً من داسغوبتا. فهي مبنية على نموذج اثنين من الغرباء تم الجمع بينهما بالمصادفة - المزيد من الحالات المعقدة يتم اشتقاقها منه من خلال الغوص في التفاصيل. لا تُعدّ جوفييه هنا استثناء. إنّ طبيعة التحقيق المعياري نفسها تفرض عليه بسهولة نوعاً من اللازمنية. ينصب التركيز على المؤتمِن [الواثق] ومحاولته تحقيق أقصى استفادة من الموقف المطروح. بعض القرارات يجب اتخاذها **الآن**. من المفترض أن تكمن أهمية الماضي في دوره بوصفه مصدراً للمعلومات حول المصالح والاعتقادات والأداء السابق للمتلقين المحتملين للثقة، لكنّ الموقف ذاته يجب فهمه بوصفه لقطة خاطفة عن مزاياه الحالية[20]. إنّ الهدف من اعتراضاتي ليس

(18) جوفييه ('An Epistemology of Trust', p.167). راجع جونز ('Trust as an Affective Attitude', p.21): 'يتفاعل المجال مع العواقب لتحديد أي المواقف الافتراضية هو المسوّغ [فيما يتعلق بالثقة مقابل عدم الثقة] ومقدار الأدلة التي نحتاجها للانتقال من هذا الموقف الافتراضي'.

(19) Govier, 'An Epistemology of Trust', p.169.

(20) يصف هيرتزبيرغ الرؤية المذكورة (متناولاً تحديداً عمل باير): 'وفق [هذه] الرؤية، قد أقرِّر الوثوق بشخص ما أو عدم الوثوق به، الانتباه إلى ثقة الآخر أو تجاهلها وفق تقديري الخاص. بدلاً من أن تكون الثقة مضمَّنة في العلاقات الموجودة مسبقاً، يسعى الفرد وراء موضوعات الثقة من خلال محاولة تحديد الخصائص التي يُسند إليها توقُّع

التقليل من قيمة حقيقة أننا نثق بانتظام بالغرباء، ولا إنكار أنه يتعين علينا أحياناً اتخاذ قرارات لحظية صريحة بشأن مَن نثق به. لكن سيكون من المفيد حتى في ظل تلك الحالات البحث عن الخلفية التي تُضفي على الموقف طابع الاختيار الهادف.

تقييم الاحتمالية

ما هو الخطأ إذن في تصور اللقطة الخاطفة؟ أودُّ أن أقول إنه يشوِّه فهمنا حتى للتفكير الذي يحدث داخل ذلك الإطار الزمني المحدد. يظهر هذا بشكل خاص في الطرق التي من المفترض فيها أن تدخل الاعتبارات حول جدارة الشخص الآخر بالثقة في قرار الفاعل بالوثوق. تأمل في تعريف غامبيتا الوظيفي للثقة المذكور في الفصل الثاني. تعتمد الثقة على تقييم الفاعل لاحتمالية تعاون الشخص الآخر، التي تحفّز قرار إما التعاون أو الانسحاب. وهذا سيناريو محتمل، رُغم أنه يبدو وكأنه نموذج مثالي أكثر من كونه موقفاً فوضوياً في الحياة الواقعية. لكنّ المشكلة الرئيسية تتضح بمجرد طرحنا السؤال الطبيعي: كيف نقيّم الاحتماليات إذن؟ في نموذج غامبيتا، من المفترض أن تكون العلاقة بين التقييم والوثوق **خارجية**. بعبارة أخرى، من المفترض أنّ هنالك طريقة محايدة متفق عليها للوصول إلى قيمة احتمالية ما. المشكلة هنا، كما تبدو لي، هي أنه ليس هنالك منهج خالي من السياق للحكم على الآثار المترتبة على السلوك السابق للشخص لما يُحتمل أن يفعله في المستقبل. لا يمكن تقييم أهمية سجل أدائه الماضي - نوع من الاستعمال لسجلّه الذي يجب علينا القيام به - بشكل منفصل عن سؤال هل نحن مستعدون للوثوق به.

أنّ ذلك الشخص المعني سيميل للتصرف، أو يمكن جعله يتصرف، بما يتوافق مع رغباته' - هيرتزبيرغ، ('On Being Trusted', p.202).

قد تعطيني حقيقة أنّ شخصاً ارتكب خطأً ما في المرة الأخيرة سبباً **إما** لعدم الوثوق به **أو** للاعتقاد بأنه سيكون واعٍ جداً هذه المرة تحديداً بسبب فشله السابق. وكمثال مختلف، قد تكشف لي نبرة صوت الصديق أنه يُخفي شيئاً ما. ما أفكر فيه الآن ليس الكيفيات السمعية بالمعنى التقني، بل كل أنواع الدرجات الدقيقة للسلوك والإيقاع. فهم يضطلعون بهذا الدور في المواقف التي تجعل الارتياب يبدو طبيعياً بطريقة أخرى. وهذا بدوره يعتمد على أفكاري التي هي من النوع الذي لا يجب أن يخفيه اثنان منا 'بالضبط' عن بعضنا البعض، أو ما من شأنه أن يُشكّل فشل الانفتاح في علاقتنا. أنا أعرف صديقي وإذا كان في محنة سأرى ذلك. هنا تبرز أهمية العلاقة الممتدة في الزمن.

تأمل موقفاً في رواية **الأخوة كارامازوف** لدوستويفسكي. حيث يكون ميتيا كارامازوف رهن الاعتقال بتهمة قتل والده وسرقته. يعتقد شقيقه أليوشا أنّ ميتيا، الذي كان يكره والده وكان في حاجة ماسّة إلى المال، بالتأكيد سيضمر في نفسه القيام بذلك. لكنه، مع ذلك، لا يعتقد أنه ارتكب جريمة القتل. يمكنه معرفة ذلك من النظرة المرتسمة على وجه ميتيا عندما يزوره في مركز الشرطة[21]. بالطبع لا يُعدّ تصريح أليوشا مقبولاً كدليل في محاكمة جريمة القتل، لأنه يمكن أن يُعزى إلى تحيّز أليوشا الطبيعي نحو أحد أفراد الأسرة. ومع ذلك، فإننا غالباً ما نتمتع بهذا النوع من القدرة على قراءة الحقيقة من وجوه أولئك المقربين منا.

يرتبط هذا بحقيقة أنّ المعرفة - كما في 'معرفة الصديق' - ليست مجرد 'امتلاك معرفة'. بالطبع من الصحيح أنه إذا كنت أعرف المرء شخصياً فمن المحتمل أيضاً أن يكون لدي الكثير من المعلومات عنه. لكن، كما يُشير إلهام دلمان، عندما أقول أنا أعرف **عنه**، فإنّ السؤال المناسب سيكون، '**ما الذي**

---

(21) Dostoevsky, *The Brothers Karamazov*, pp.559, 565-6, 642-3 (Book 11, Ch. IV; Book 12, Ch. IV.

تعرفه عنه؟' في حين، إذا قلتُ أنا أعرفه، فإنّ السؤال سيكون، 'ما مدى معرفتك به؟' ستكون إجابتي في بعض الحالات، 'أنا أعرفه فقط بما يسمح لي أن أقول له مرحباً، لكن ليس جيداً بما يكفي لأطلب منه قرضاً ما'[22]. في الحالات من هذا النوع:

> إنّ الأبعاد التي يسعى سؤالنا إلى تسليط الضوء عليها هي العمق الذي أعرف من خلاله الآخر، وشروط علاقتنا، وظروف اتصالنا، وأي جانب من أنفسنا ننقله إليه وأي جانب نُبعده أو نحتفظ به[23].

وبذلك، فإنّ حقيقة أننا غالباً ما نكون جيدين في الحكم على الأشخاص الذين نعرفهم بشكل شخصي ليست مجرّد نتيجة لفرصنا العديدة السابقة لجمع المعلومات عنهم. يتشكل إدراكنا للآخر من خلال العلاقة النامية. وميلنا إلى تأويل 'الاحتمالات' بطريقة ما أو بأخرى - أو ربما في كثير من الأحيان، عدم التفكير ببساطة في الاحتمالات من الأساس - يُشير مسبقاً إلى ثقتنا أو عدم ثقتنا. ومن الصحيح أننا يمكننا عادة، في حالة الاعتراض علينا، إنتاج 'أسباب' أو 'أدلة' مسوّغة لدعم الثقة. قد نقول إننا نعرف أنّ صديقنا جدير بالثقة. لكن في حين أنّ حكمنا في بعض الأحيان يكون استنتاجاً نستخلصه حرفياً من سجلّه السابق في الالتزام بالمواعيد والأمانة، إلا أننا لن نبحث حتى عن هذه الصفات فيه إلا إذا كنا منفتحين بالأساس على إمكانية (أو حقيقة) أنه من الممكن الوثوق به. ومن ناحية أخرى، تنطوي هذه الأنواع من الأسئلة والأجوبة أيضاً على خلفية ما. يجب على المرء أن يفترض مسبقاً أنّ شخصاً ما أثار سؤالاً حول جدارة صديقنا بالثقة. وتمّ تحديد بعض الشكوك المعقولة، لكن ليس هنالك اتفاق عام بكلتا الحالتين. لدينا هنا مفارقة فاعلة: نحن نقدِّم أدلة لدعم الثقة أو

---

(22) Ilham Dilman, *Love and Human Separateness* (Oxford: Blackwell, 1987), p.127.

(23) Ilham Dilman, Love and Human separateness, 127.

عدم الثقة، لكنّ الثقة أو عدم الثقة بدورهما يُستعملان لتأويل الأدلة. إنّ الثقة لا يمكن استبعادها عن التأويل، والتأويل لا يمكن استبعاده من 'تقييماتنا لجدارة الآخرين بالثقة'[24].

في محاكمة ميتيا في **الأخوة كارامازوف**، قدّم المدعي العام قضية مقنعة. إنّ ميتيا معروف بتهوره وبالعنف أحياناً. وقد شوهد خارج منزل والده، واعترف بأنه ضربَ الخادم بسلاح ثقيل. وكانت يداه وملابسه ملطّخة بالدماء، وفجأة أصبح لديه مال. والجاني الوحيد المحتمل الآخر كان سميردياكوف، خادم المنزل، لكنه كان مريضاً بشدة في سريره. وقدّم محامي الدفاع رواية معقولة على نحو مساوٍ يكون فيها سميردياكوف هو القاتل. وأنه تظاهر بالمرض وأوقع بميتيا. وكان المال الذي عُثر عليه عند ميتيا ملكه في النهاية. ففي الليلة المصيرية، اقترب ميتيا من المنزل لكنه فرَّ مذعوراً، وضرب الخادم أثناء مروره. بعد هذه الحادثة، قتل سميردياكوف سيده وسرقه[25]. نفس الحقائق التي تُشير إلى اتهام ميتيا تُشير أيضاً إلى مكر الجاني المحتمل الآخر. فعلى سبيل المثال، كان معروفاً أنّ المال المفقود كان محفوظاً في مظروفٍ عُثر عليه مرمياً على أرضية غرفة النوم. سيكون المؤشر المعقول أنّ جريمة القتل ارتكبها شخص لا يسكن في البيت - بعبارة أخرى، ميتيا - لأنّ سميردياكوف، الذي يعلم مسبقاً أنه كان هنالك مال في المظروف، كان ببساطة سيأخذه دون فتحه. من ناحية أخرى، إذا كان سميردياكوف هو الجاني، فقد يكون فكّر في ذلك؛ وربما قام بتمزيق المظروف وتركه على الأرض تحديداً للإشارة إلى دخيل ما[26].

بالنسبة إلى قراء رواية **الأخوة كارامازوف**، الدليل القاطع ظاهر. حيث يعترف سميردياكوف، ويُظهر المال لشقيق ميتيا ويقتل نفسه. لكن حتى في هذه

---

(24) Christopher Robinson, email, 23 June 2014.

(25) Dostoevsky, *The Brothers Karamazov*, pp.698-9, 702-3 (Book 12, Ch. XII).

(26) See Dostoevsky, The Brothers Karamazov, pp.597; 678; 691; 702-3 (Book 11, Ch. VIII; Book 12, Ch. VIII, Ch. X, Ch. XII).

الحالة، يكون الاعتراف 'دليلاً قاطعًا' بشكل نسبي فقط. فهو يُغلق ذرائع الشك ضمن تقاليد الرواية الواقعية لكن ليس وفقاً لمعايير أجاثا كريستي - بشرط بقاء عدد كاف من الصفحات غير المقروءة من الكتاب! يمكن أن نتخيل سميردياكوف وهو يحصل على المال بطريقة أخرى ويُدلي باعتراف كاذب لأسباب خاصة به. بشكل عام، يُسمى الدليل قاطعاً عندما يستبعد مزيداً من الشك المعقول، ولكن هنالك أفكار مختلفة حول ما هو معقول. لقد كانت النظرة المرتسمة على وجه ميتيا قاطعة بما يكفي بالنسبة لأليوشا.

الثقة بوصفها نشاطاً تأويلياً

كانت النقطة الرئيسية في القسم السابق هي أنّ استعمالنا للدليل في تقييماتنا لجدارة الآخرين بالثقة ينطوي دائماً على تأويل، والتأويل الذي نقدّمه للدليل سيعتمد على علاقاتنا السابقة مع الناس. لكن من الممكن التفكير في اعتراض ما. ألا يدل هذا على وجود تحيّز من جانبنا؟ قد يكون من الصحيح، كملحظ عام، أنّ تأويلاتنا للحقائق تتأثر بالعلاقات الإنسانية. فعلى سبيل المثال، في الكثير من الحالات نصدِّق بأصدقائنا على نحو أسهل من الغرباء. لكن إذا كان السؤال مَن يجب أن نثق به من الناحية العقلانية، فقد يجادل الفلاسفة بأنه يجب علينا أن نبحث عن طرق محايدة لتقييم الأدلة. وإذا تم اتباع المعايير العقلانية، فإنّ هذه الأدلة يمكن من حيث المبدأ نقلها إلى الآخرين واستخدامهما من قِبلهم أيضاً بوصفها مواداً لصنع القرار. بعبارة أخرى، قد يجادل المرء بأنّ ثقة أليوشا بشقيقه كانت إما عقلانية أو متحيّزة؛ إما كانت قائمة على التقييم النزيه للأدلة أو أنها تعكس تحيزاً من جانبه. يمكن أن يكون تاريخهما العائلي ذا صلة بطريقتين: إما لأنه منحه فُرَصاً جيدة لمراقبة أداء ميتيا وتقييمه أو لأنه قدّم تحيّزاً معرفانياً غير عقلاني وضاراً ربما[27]. لكن يبدو بالنسبة لي أنّ مشكلة هذه الطريقة في

(27) نفس الثنائية تظهر في المناقشات الحديثة لمفهوم الشهادة، سيتم تناولها في الفصل 6.

تقديم البدائل تكمن في الافتراض الضمني الواضح أنّ علاقتنا الطبيعية بالحقائق المقدَّمة كأدلة **لا** تعتمد على علاقات الثقة وعدم الثقة.

أودّ أن أقترح بشكل عام أننا نعني بـ 'الدليل' الحقائق والمعلومات التي تعطينا سبباً للاعتقاد بوجود حقائق أخرى تتعلق بالمسألة التي ننظر فيها. إنّ وجود الأدلة ليس شيئاً معطى؛ الأدلة ليست 'نوعاً طبيعياً' إذا أمكنك قول ذلك، لكنّ تصنيف الواقعة كدليل يرتبط بدورها في عملية التفكير. [إما أنّ] الواقعة المذكورة لها هذا الدور، أو قد يتم توظيفها 'بشكل معقول' لهذا الدور. لكن ما يُنظر إليه بوصفه معقولاً يعتمد بشكل معروف على النظرة العامة للفرد إلى الأشياء. فعلى سبيل المثال، إذا اعتقدنا أنّ الشاهد لا يقول الحقيقة، لن نفكر في شهادته بوصفها تشكّل دليلاً لصالح الادعاءات التي يقدّمها. ومع ذلك، سيتوافق هذا مع معاملة شهادته بوصفها دليلاً على شيء آخر، على سبيل المثال رغبته في حماية شخص ما. بالنسبة لأليوشا، لم تكن الحقائق التي تميل إلى إدانة ميتيا في نظر المحلفين دليلاً ضده: بل كانت حقائق إشكالية تتطلب مزيداً من التحقيق. بهذه الطريقة، يكون تحديد الأدلة نفسه شكلاً من أشكال الحكم[28].

يشير الموقفان الرئيسيان هنا إلى أنّ المعرفة الشهادية يتم التعامل معها إما كبيانات للتفكير المستقل للفاعل، أو كشيء مقبول بناءً على الحُجِّية، وبالتالي متميزة نوعياً عن التفكير المستقل للفاعل. ينطوي البديل الأول على اختزال من نوع ما، حيث يبدو أنه يطمس الفرق بين المعرفة بواسطة التجربة والمعرفة بواسطة الشهادة. ومن المفترض أنّ الموقف الثاني يُثير سؤال كيف يمكن تسويغ قبول الشهادة بناءً على حُجِّية الشخص الذي يعطيها. انظر McMyler, *Testimony, Trust and Authority*؛ وانظر أيضاً [مراجعة] Jonas Ahlskog لـ *'Testimony, Trust and Authority'*.

(28) Linus Johnsson, Gert Helgesson, Mats G. Hansson and Stefan Eriksson, 'Adequate Trust Avails, Mistaken Trust Matters: On the Moral Responsibility of Doctors as Proxies for Patients' Trust in Biobank Research', Bioethics 27 (2013), pp.485-92, at p.487.

انظر أيضاً تعليق ماكميلر: 'سأرفض الدعوى [المضمَّنة في التفسيرات اللامعرفانية للثقة] التي تقول إنّ الثقة تحدث في ظل غياب الاعتبارات الدليلية أو عدم الاستجابة

استكشفت كارن جونز ارتباطات الثقة بهذه القضايا في عدة أوراق بحثية[29]. مع أنها وصفت سابقاً الثقة بأنها 'موقف عاطفي'، إلا أنها ركّزت في عملها المتأخر على جانبها المعرفاني باعتبارها **تأويلاً**. هذا التغيّر في التركيز لا يجب أن يعوقنا هنا. فقد أكدّت جونز باستمرار على طابع الثقة بوصفها 'عدسة تُغيّر كيفية فهم الفاعلين لموقفهم وللأسباب التي يوفرها'[30]. إنّ الثقة توجِّه إدراكنا للحقائق: 'إنها تكشف عن نفسها على شكل أنماط في تأويلات الفاعل للأسباب'[31]، على سبيل المثال في الحقيقة التي نميل فيها إلى تأويل المعلومات على أنها أدلة لصالح شخص نثق به. وهذه نقطة مهمة، لأنها توحي بفكرة عن الثقة بوصفها شيئاً متشابكاً مع مساعينا المعرفانية، وليس شيئاً إضافياً وقابلاً للفصل عنها.

وكمثال على ذلك، تنظر جونز في الطريقة التي تتشكّل فيها، في مسرحية شكسبير، تصورات عُطيل عن ديسدمونا وياغو والآخرين من خلال ميله إلى تأويل أفعالهم في ضوء الثقة وعدم الثقة[32]. الدرس المستفاد هو أنّ الثقة وعدم الثقة ليسا مواقف أُضيفت إلى 'البيانات' ويمكن فصلها، بل يحددان فهم عُطيل لما تتألف منه البيانات ذات الصلة. يتلاعب لاغو، الخادم المؤتَمَن عند عطيل، بعطيل ليجعله يعتقد بأنّ زوجته خانته. والمرشّح الرئيسي باعتباره دليلاً على ذلك

الكاملة لها. أعتقد أنّ التفسيرات الفلسفية للثقة لم تؤدِ إلى إنكار هذا إلا بفضل توظيف تصور مفرط التقييد للأدلة' (McMyler, *Testimony, Trust and Authority*, p.114, fn3).

(29) Jones, 'Trust as an Affective Attitude'; Karen Jones, 'Trust: Philosophical Aspects', in Neil Smelser and Paul Bate (eds), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (Elsevier Science, Amsterdam 2002), pp.15917-22); Karen Jones, 'Trusting Interpretations', in Pekka MÌkelÌ and Cynthia Townley (eds), *Trust: Analytic and Applied Perspectives* (Amsterdam: Rodopi, 2013), pp.15-29.

(30) Jones, 'Trusting Interpretations', p.15.

(31) Jones, 'Trusting Interpretations', p.16.

(32) See William Shakespeare, 'Othello, the Moor of Venice', in *The Complete Works of William Shakespeare* (Chatham River Publishers, New York 1987, pp.1113-50).

هو منديل ديسدمونا، الذي وضعه لاغو في غرفة نوم كاسيو، العاشق المفترض. تهيّأ عطيل على الفور للتفكير فيه باعتباره دليلاً قاطعاً. ولجعل الأمور أسوأ، سمعَ بالصدفة محادثة فهمها بشكل خاطئ على أنها اعتراف من كاسيو بعلاقته بديسدمونا. تتشكّل تأويلات عطيل لهذه الحقائق وغيرها من خلال ثقته في لاغو[33]، وعلى نفس المنوال، تهيُؤه لعدم الثقة بديسدمونا. تنشأ هنا حلقة مفرغة: لا يعتقد عطيل أنّ كلام لاغو نابع من دوافع خفية لأنه يثق في لاغو؛ ومن ناحية أخرى، هو يثق في لاغو لأنه يؤوّل كلام لاغو على أنه لا ينبع من دوافع خفية[34]. تبدو قراءة جونز للمسرحية صحيحة، لكنها تتركها مع سؤال لماذا وقع عطيل في دائرة الثقة وعدم الثقة هذه من البداية. لماذا سيعتمد عطيل، أو أي أحد، على لاغو بدلاً من استكشاف الأمور بشكل مستقل؟

قبل تقديم أي تحليل إضافي، ربما يجب أن نفكر فيما إذا كان ينبغي للمرء أن يرى عطيل بوصفه شخصية غير طبيعية. فقتله في النهاية لديسدمونا يُشير إلى وجود غيرة مرَضية. ومن ناحية أخرى، لا يتم تصوير تفاعل الثقة والشك الذي أدّى إلى الكارثة على أنه مرَضي بشكل واضح. من المؤكد أنّ جونز تريد استخدام **عطيل** كمثال لأنه باعتقادها يُثبت جوانب الثقة التي تنتمي أيضاً إلى الحالات العادية. وبالمثل، يمكن أن يفترض المرء أنّ شكسبير أراد أن تظهر شخصيته الرئيسية طبيعية بما يكفي لتسمح بتعاطف الجمهور مع مأزقه. ولكن الآن، نظراً لأنّ عطيل ربما سيكون في وضع أفضل لو لم يثق في لاغو، فإننا نجد أنفسنا مدفوعين بطبيعة الحال إلى التساؤل عن الدرس الذي تريد جونز إيصاله. هل ستطبّق الدرس علينا جميعاً وتدّعي أنّ الثقة، بحسب التعريف، **يجب** أن تنطوي على تشويه؟

تبدو هذه قراءة معقولة لمقصد جونز. حيث تكتب: 'إنّ ثقة عطيل في لاغو

---

(33) Jones, 'Trusting Interpretations', pp.18-19, 26.

(34) Jones, 'Trusting Interpretations', p.26.

تُغلق خطوط التحقيق المحتملة التي كانت ستبدو أنها تستحق التحقيق بالنسبة لشخص ما في موقع مماثل له موقف محايد، أو مقتنع صراحة بشخص لا يثق في [لاغو]'[35]. يُشير هذا إلى أنّ عطيل تصرّف بشكل غير عقلاني. لماذا، باستثناء الخوف من مواجهة الحقيقة، 'يُغلِق' عن طيب خاطر خطوط التحقيق التي تبدو أنها 'تستحق التحقيق'، لا سيما في مسألة ذات أهمية كالتي يواجهها؟ من المؤكد أنّ مثل هذه 'الرؤية الضيقة الأفق' لا يُنصح بها، لأنها تفتح على المرء باب الأذى'[36]. الاستنتاج الطبيعي من حجة جونز هو أننا يجب ألّا نقبل أصدقاءنا على أساس الثقة. يجب أن نسعى إلى موقف محايد تجاههم ومن ثمّ نحكم هل من المحتمل أن يُخبرونا بالحقيقة. إذا كان عطيل سيكون في حال أفضل مع الموقف المحايد، ألن نكون كذلك جميعاً؟

إحدى الإجابات - إجابتي - هي: إنّ الشخص الذي لديه موقف محايد لن يكون ببساطة 'شخصاً ما في موقف مماثل' لموقف عطيل. إنّ الحقيقة المهيمنة على مأزق عطيل هي فشله في التواصل مع زوجته أو أي شخص آخر خارج الدائرة الضيقة من الرفاق السابقين. إنّ بربري [المغربي =عطيل] البندقية كان جندياً محترفاً، عصامياً، ومن الواضح أنه غريب عن الطبقة الأرستقراطية لعائلة زوجته في البندقية؛ فقد نشأ في منزل مع عالَم الحرب والإدارة العسكرية الذكوري، لا العالم الأنثوي أو المختلط للحياة المنزلية والسياسة الأُسَرية. على النقيض من ذلك، فإنّ لاغو مرتاح في كلا العالمين، ولهذا السبب بالضبط يبدو

---

(35) Jones, 'Trusting Interpretations', p.18.

(36) جونز، (Trust as an Affective Attitude, p.12). تصف جونز الثقة (في 'الثقة بوصفها موقفاً عاطفياً') بأنها موقف متفائل بشأن حسن نية الآخر وكفائته (صفحة 7 وفي مواضع أخرى). إنّ تصرفات الآخر 'يتم رؤيتها من خلال عدسة الثقة العاطفية' (ص 12). وبالتالي، تشدّد أيضاً في تلك الورقة على أنّ أحكامنا على 'الأدلة' حول الآخرين ليست مستقلة عن علاقاتنا القائمة معهم. ومع ذلك، تقدِّم جونز هذا باعتباره مصدراً **للتشويه** يوحي بأنّ هناك (أو يمكن أن تكون هناك) طريقة خالية من السياق لتحديد درجة التفاؤل العقلاني.

لعطيل أنه لا غنى عنه في بيئة تحوّلت إلى أجنبية ومعادية. وعليه، بالنظر إلى موقف عطيل كما يتصوره هو، فمن الواضح أنه ليس من اللاعقلانية أن يثق في لاغو. عندئذ، يتعين على المرء أن يسأل ما هو 'الموقف المحايد' الذي يمكن أن يكون عليه في حالة عطيل. إذا حكمنا من خلال كلام لاغو، فإنّ الموقف المحايد هو بالضبط ما يوصي به هو لعطيل. فهو لم يوجِّه مطلقاً اتهامات مباشرة إلى كاسيو وديسدمونا. بل فقط طلب صراحة من عطيل النظر في بعض الحقائق. لكنّ النظر مسبقاً إلى هذه الحقائق باعتبارها مؤشرات محتملة على الزنا يوحي بالريبة. فالتحيّز يدخل مع تعريف السؤال نفسه، لا مع الأجوبة. الدرس الذي تريد جونز استخلاصه هو، على نحو تقريبي، أنّ الثقة وعدم الثقة قد ينطويان على تشوهات معرفانية ضارة وأننا يجب أن نسعى إلى رؤية محايدة. وهذا جيد إلى حد ما، لكنّ المشكلة هنا هي أنّ ذلك قطعاً لن يساعدنا في الموقف الحقيقي. إذا وثقنا بمصدر معلوماتنا فسنقبله باعتباره يقدِّم وجهة نظر محايدة. يتطلب تطبيق المبدأ الضمني لجونز افتراض أننا حددنا مسبقاً المنظور المحايد المرغوب فيه.

قد يُقال بمعنى ما أننا، جمهور شكسبير، نجسّد موقفاً محايداً لأننا يمكن أن نرى تلاعبات لاغو وهي تحدث. من الآمن أن نقول إنّ عطيل لم يكن ليتصرف كما فعل لو أنه كان يتمتع بمنظور الطائر الممنوح لنا. لكنّ موقفنا المحايد لم ينتج في الحقيقة إلا من أعراف الخيال الأدبي. افترض أنه تم اكتشاف أنّ المسرحية تتعامل مع أحداث حقيقية، على طريقة مسرحيات شكسبير التاريخية. سنفهم على الفور أنها ليست وثيقة تاريخية صحيحة وأنها تتيح لنا فقط معرفة تأويل الكاتب المسرحي. سيتلاشى وهم الحياد وسنعتقد أنّ جونز منحازة بشكل ميؤوس منه بسبب ثقتها العشوائية في شكسبير. والاختلاف المهم الآخر بين موقفنا وموقف عطيل هو أننا لسنا متزوجين بديسدمونا. ولسنا مطالبين بمعرفة الحقيقة ولن تعتصرنا إذا ما أشرقت علينا. إنّ خيار الابتعاد عنها فحسب متاح لنا وليس لعطيل.

بإيجاز، من غير الواضح ما هو الموصى به إذا كان الاقتراح هو أنّ عطيل

كان يجب أو من الممكن حتى أن يأخذ موقفاً محايداً تجاه موقفه. باعتبارنا جمهوراً، قد نتمسك بالتأكيد بالرأي الذي مفاده أنه كان يجب عليه أن يكون أكثر تشكيكاً في لاغو بدلاً من تطوير علاقة أكثر انفتاحاً مع زوجته. ربما كان سيستفيد من شخص ما مثلنا يُخبره بذلك. لكنّ هذه التوصية ستكون، إذا جاز التعبير، بمستوى كل شيء آخر يحدث في المسرحية. إذا أُتيحت لنا فرصة مقابلة عطيل بشحمه ولحمه، فسندخل المسرحية بطبيعة الحال بوصفنا شخصيات صديقة له. قد نوصيه بالثقة وعدم الثقة لكن في اتجاهات **جديدة، لا** بانتحال موقف محايد وجديد نوعياً ومستقل بطريقة ما عن التفاعل المحلي للعلاقات الإنسانية. ما يُعتبر تفكيراً 'مناسباً' يجب فهمه بعبارة أخرى ضمن حدود المنظور المحدود المتاح لنا: ضمن حدود ما يماثل الكون إنسانا بشرياً وانفعالياً يتجوّل مع الآخرين الموجودين في نفس الموقع. هنا، قد نرغب في التفكير في نوعية العلاج الذي يمكن أن تقدِّمه الفلسفة لعطيل. هل يمكن للفلسفة أن تكسر تمسّكه بالتفسير الدوغمائي أو الثابت للموقف؟ لقد كان هذا هو الطموح العام لسقراط بإيقاظ الناس لإدراك القيود التي يواجهونها عندما يخدعون أنفسهم في التفكير بأنهم يعرفون شيئاً ما[37]. إنّ إمكانية التنوير هذه، إن جاز التعبير، متأصلة في الموقف الحواري؛ إنها لا تستدعي منظوراً ذا امتياز معين من الخارج.

والآن يمكننا أن ننتقل إلى المشكلة التي ترى جونز أنها المعضلة الرئيسية المرتبطة بتفسيرها للثقة. إنّ الثقة، بوصفها موقفاً معبَّراً عنه في تأويل الفاعل للأسباب، لا تُفرَض علينا أبداً بواسطة الحقائق وحدها. يجب أن نثق في البداية، لكي نعطي الحقائق التأويلات التي نقوم بها. لكن عندئذ، كما تؤكد جونز، هنالك 'مشكلة "البدء" بالنسبة للثقة': إذا كانت الثقة **تستند** إلى تأويل معين (لصالح الشخص الموثوق به) للحقائق، وإذا كانت الثقة هي ما **يجعلنا** نؤوِّل الحقائق بطريقة ما دون أخرى، فيبدو أننا يجب أن نثق لكي نثق؛ كيف

(37) أشكر كريستوفر روبنسون على إثارة هذه الأسئلة (عبر الإيميل 23 يونيو 2014).

تبدأ الثقة من الأساس؟[38] أعتقد أنّ هذه معضلة زائفة وأنها تنشأ تحديداً لأنّ جونز لا تأخذ بعين الاعتبار علاقتها بالأحداث والمواقف التي تصفها، وتسعى بدلاً من ذلك إلى الرؤية من عين-الطائر. لقد تعلّمنا منها أنّ الثقة شيء مضمَّن في مساعينا المعرفانية منذ البداية. لكن يبدو أنّ جونز ما زالت لا تستطيع إسعاف التفكير الضمني في الثقة باعتبارها شيئاً يمكننا أن نعزوه من الخارج، بصرف النظر عن سَير الحياة العادي. فهي تفترض مسبقاً، ضمنياً على الأقل، إمكانية الموقف المحايد، وهو ما قد نؤكد عليه **قبل** الانزلاق إلى المواقف الأكثر إشكالية حيث تظهر الثقة وعدم الثقة.

على النقيض من ذلك، النقطة التي كنت أعمل عليها هي أنه ليس هنالك تحوّل نوعي من المواقف المحايدة إلى الموثوقة في تأويلاتنا للحقائق[39]. بمعنى ما، الحقيقة التي لا يتم تأويلها، لا تؤخذ بطريقة ما أو بأخرى، هي حقيقة تمّ تجاهلها؛ إنّ الثقة، بوصفها خلفية للتأويل، هي معنا منذ البداية. في هذه الحالات وغيرها، قد تظهر أسباب تجعل من الطبيعي التحدّث عن مواقفنا بوصفها موثوقة. ومع ذلك، حقيقة أننا نتحدّث عن الثقة في هذه الحالات لا تُشير إلى دخول عنصر جديد نوعياً. النقطة المهمة هي أننا، بوصفنا كائنات بشرية ورفاقاً مشاركين في الحياة الاجتماعية، دائماً ما نمثّل مسبقاً عناصر لعوالم بعضنا البعض. يمكننا أن نقرر ما يجب القيام به حيال ذلك، لكن لا

---

(38) Jones, 'Trusting interpretations', p.27.

(39) آمل أن يفهم القارئ أنّ لا شيء مما أقوله الآن يعني الإشارة إلى أنه ليس هنالك فرق بين الرأي المنحاز والمحايد، أو الزعم بأنّ أي رأي هو ذاتي مثل أي رأي آخر. ما أعتقد به هو أنّ الحاجة إلى تجنّب التحيّز قد تتخذ أشكالاً أخرى. فعلى سبيل المثال، من غير الواضح أنّ التفاعل يتطابق مع التحيز وعدم التفاعل يتطابق مع الموضوعية. ينبغي البحث عن التباين من بُعد آخر. وبشكل عام، ربما نعني بـ 'تحقيق رؤية موضوعية' الوصول إلى نقطة قد يتوقف فيها التحقيق بشكل معقول. وبطبيعة الحال، ستكون هناك خلافات حول أين يجب أن تكون تلك النقطة بالضبط.

يمكننا البقاء خارجها من دون أن نودّع الحياة البشرية. كانت هذه خلفية عامة عن 'الحالة السوية' التي لا نشكك فيها.

الحالة السوية في التفاعل المستمر

إنّ دور هذه الحالة السوية تم توضيحه في تجارب هارولد غارفينكل الإثنولوجية، سنناقش بعضها بمزيد من التفصيل في الفصل التالي. حيث طلبَ من طلابه اختبار مواقف يومية مختلفة من خلال الانخراط في سلوك غير متوقع وانتظار ردود الفعل. أشركت إحدى التجارب الطلاب الذين كانوا إما متزوجين أو يعيشون مع عائلاتهم:

> طُلب من الطلاب قضاء ما بين خمسة عشر دقيقة إلى ساعة في منازلهم متخيلين أنهم طلبة داخليين ويتصرفون بدافع هذا الافتراض. حيث تم توجيههم إلى التصرّف بحذر وبطريقة مؤدبة. وكان عليهم تجنب الحديث في الأمور الشخصية، واستعمال عناوين رسمية، والتحدّث فقط عندما يتم التحدّث إليهم(40).

بشكل عام، كانت التجربة مقلقة للغاية لأولئك المعنيين. أفاد غارفينكل أنّ أفراد أُسَر الطلاب لم يجدوهم مؤدبين على الإطلاق بل، على النقيض من ذلك، كانوا متعجرفين أو تهكميين؛ أو ظنّوا أنهم مرضى أو مضطربين بطريقة ما. أحد الأشياء التي تثبتها هذه التجارب هو أنه لا يمكننا ببساطة أن نعود خطوة للوراء ونقرر تبني هذا الموقف أو ذاك في العلاقة الإنسانية. ليس هذا، كما لو كان، تقييداً لنشاطنا الذهني. إذ يمكننا بالتأكيد أن نتصرف مع أفراد الأسرة بطرق ستكون، بمعنى ما، 'نفس' تلك التي تدل على التأدّب في علاقاتنا مع شخص آخر. إنّ التأدب يجعل التواصل الودّي ممكناً عبر المسافات

---

(40) Harold Garfinkel, studies in *Ethnomethodology* (Cambridge: Polity Press, 1996; first published in 1967), p.47.

الاجتماعية. لكن عندما لا تكون هناك مسافة للتغلّب عليها، فإنّ المواقف التي تُعتبر بطريقة أخرى مؤدّبة قد تظهر على أنها محاولات **لخلق** مسافة ما. بهذه الطريقة، تفرض العلاقة المستمرة بالفعل قيوداً على ما يمكن أن ينطوي عليه سلوكي. لا يعني هذا أنّ البشر ينخرطون باستمرار في أفعال فكرية من التأويل والبناء الاجتماعي (’حاذقون‘ أو غير ذلك)، بل ببساطة إنّ السلوك البشري يكتسب المعنى الذي لديه في سلسلة النشاط المستمر. وبذلك، فإنّ ما أعنيه بالبُعد الزمني هنا ليس مجرد حقيقة أنّ الماضي هو مصدر معلومات لمعالجة الحاضر، بل نوعاً من حضور الماضي في شكل علاقات يتم تحديد طابعها من خلال تاريخها. فأنت ابن أو ابنة والديك لأنك ولدت لهم ورحبّوا بك (أو لم يرحبّوا) في هذا العالم، وليس بسبب مجموعة من الاعتقادات والتفضيلات الضمنية في الحاضر.

تتجلى أهمية البُعد الزمني في حالات الصداقة والشبكات الاجتماعية، حيث تكون لدينا بالفعل ذكريات عن تفاعلات سابقة مشتركة. لكنّ الأحداث الماضية تثري أيضاً علاقاتنا مع الغرباء. حيث تؤثر الحروب والأزمات، حتى تلك التي لم نختبرها شخصياً، على الذكريات الجماعية لـ ’مجتمعاتنا المتخيلة‘ - مثل الأمم، الطبقات الاجتماعية، المجموعات العرقية المفترضة أو الفئات العمرية[41]. فعلى سبيل المثال، تأثرات العلاقات بين السكان المحليين والمهاجرين في أمريكا الشمالية وأوروبا، بطرق مختلفة (بشكل سلبي أساساً)، بالتجارب الناجمة عن أحداث 11 أيلول، وأبو غريب، ونشوء دولة الرفاهية وتفككها لاحقاً، ومع مزيد من الرجوع في التاريخ، بالحرب الباردة، والاستعمار وتجارة العبيد. كانت هذه طرقاً تلوّنت فيها حتى لقاءاتنا مع الغرباء بالماضي المشترك.

---

(41) See Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1983).

اللازمنية المنهجية والفردانية المنهجية

من الممكن الآن أن نرى كيف ترتبط فكرة اللازمنية المنهجية بالفكرة الهوبزية عن الفردانية المنهجية، سؤال لم يُطرح بشكل صريح في القسم الأول من هذا الفصل. ترى الفردانية المنهجية أنّ التحليل الكامل للظواهر الثقافية أو الاجتماعية يجب أن يكون قابلاً للاختزال إلى خصائص الأفراد وأفعالهم[42].

يتلخص استنتاجي من الحجة السابقة في الآتي: إنّ العلاقات الاجتماعية هي الشكل الرئيسي الذي من خلاله يجعل الماضي نفسه مشعوراً في الحاضر. لا يمكن وصف تفاعلاتنا المستمرة مع بعضنا البعض في لقطات خاطفة. إما أن تتركنا اللقطة الخاطفة مع مجرد ظواهر خارجية لشخصين غريبين يحاولان اكتشاف ما يجب أن يصنعه كل منهما للآخر، أو أنها ليست لقطة خاطفة في النهاية بل يمكن تسميتها بالسجل المجمّد لقصة أكثر امتداداً. يتساءل فيتغنشتاين، في كتابه **تحقيقات فلسفية**، عما إذا كان بإمكان المرء أن يتخيل شخصاً يشعر بأمل كبير أو حب متأجج لجزء من الثانية بغض النظر عما حدث قبل تلك الثانية أو بعدها[43]. وكان جوابه الضمني كلا. إنّ السبب في عدم قدرتنا على تخيل ذلك ليس ضعف قوتنا التخيلية، بل حقيقة أنّ هوية الحالة النفسية تعتمد على سياقها. لا يمكننا أن نعزو الحب أو الأمل أو الحزن[44] بشكل صحيح وهادف إلى شخص ما إلا إذا كان موقف هذا الشخص ككل يجعل تلك الأوصاف قابلة للتطبيق. يتعارض هذا النوع من الاعتماد على السياق مع الفردانية المنهجية، التي تُفهم على أنها أطروحة مفادها أنّ الموقف الاجتماعي يجب أن يكون على

---

(42) هنالك بعض النسخ من الفردانية التي لا يجب منازعتها؛ وهكذا فإنه من نافلة القول إنه لن يكون هنالك مجتمع بدون أفراد. ويبدو من الواضح أيضاً أنه لا ينبغي لنا أن ندّعي وجود أي سمة اجتماعية أو ثقافية في مجتمع ما، أو وعي جماعي أو إرادة عامة، مالم نتمكن من إثبات وجودها في طريقة تفكير الأفراد وتصرفهم.

(43) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1953), I: § 583.

(44) Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, II: p.174.

الأقل من الناحية المثالية قابلاً للتحليل بشكل كامل من خلال أفعال الفاعلين الفرديين وحالاتهم. على العكس من ذلك، من المحتمل أنّ الاستخدام الفرداني الصارم للفعل البشري **يجب** أن يعمل بناءً على الافتراض المنهجي لـ اللازمنية. إذا كان يجب تفسير الاختيار العقلاني بشكل دقيق من خلال اعتقادات الفرد وتفضيلاته، فإنّ الأسئلة المتعلقة بكيفية اكتساب الفرد تلك التفضيلات والاعتقادات، وكيف توصّلَ إلى رؤية الاختيار بالطريقة الخاصة التي قام بها، ستكون أسئلة ثانوية الأهمية. ما يجعل هذه الأسئلة أقل جاذبية بالنسبة للفردانيين المنهجيين هو أنّ معالجتها تتطلب الانتباه إلى خلفية أكبر من الفاعل الفردي.

إنّ الاقتراح المقدَّم في هذا الفصل هو أنه من المهم التفكير في الثقة ليس بوصفها في الأساس نتيجة لبعض القرارات ذات المرة الواحدة التي يضع فيها الفاعل نفسه تحت سلطة شخص آخر، بل بوصفها إحدى الجوانب المميزة لأنشطتنا الأساسية واتصالاتنا والتزاماتنا التي عادة ما تكون غير متنازع عليها. في مرحلة ما، قد يصل التفاعل المستمر إلى نقطة يكون من المناسب فيها الحديث عنه بوصفه ينطوي على ثقة. يتضمن تطور الثقة والكف عنها تغييرات في المنظور لا تكون طوعية تماماً. لكنّ التساؤل عما هو المطلوب لكي يكون قرار الوثوق **ممكناً** من شأنه أن يحرف القضية قليلاً. إنّ السؤال ليس تحت أي الظروف تكون أنواع معينة من الفعل الذهني ممكنة، نفسياً أو غير ذلك، بل ما هو الإطار أو النطاق الصحيح الذي يجب أن تكون عليه بعض أوصاف الحياة الذهنية. إضافة إلى ذلك، إنّ سؤال متى بالضبط يجب أن نصف شخصاً ما بأنه 'يتخذ قراراً ما' يعتمد **أيضاً** على السياق.

الفصل الخامس

'الثقة' بوصفها أداة تنظيم

الأوصاف ليست بريئة. في عدة مواضع من الفصول السابقة، كان هناك استدعاء للانعكاسية فيما يتعلق باستعمالاتنا لـ 'الثقة' والتعبيرات ذات الصلة. إنّ سؤال هل يجب أن يقال أ يثق بـ ب لا يكون في الغالب سؤالاً عن الحياة الذهنية لـ أ بقدر ما هو سؤال ضمني عن منظور المتكلِّم تجاه الأشخاص الذين يظهرون في الوصف. ما هي مصلحة المتكلِّم في الموقف وكيف تؤدي إلى أوصاف بديلة؟ وبالمثل، تمّت الإشارة إلى أنه من خلال تحديد سيناريوهات معينة على أنها **ممكنة** - على سبيل المثال، الإشارة إلى ب بأنه مصدر محتمل للأذى - فإنّ الناطق لا يصف الموقف فحسب، بل يتبنى منظور عدم الثقة تجاه ب.

ترتبط هذه المسائل بشكل مباشر بالتبصّرات حول اللغة التي تكمن وراء منهجية فلسفة علم النفس لـ لودفيغ فيتغنشتاين. في هذا العمل، وفي عمله المتأخر بشكل عام، يجادل فيتغنشتاين باستمرار ضد الميل إلى الاعتقاد بأنّ هناك وظيفة واحدة تكمن بشكل ما وراء جميع الاستخدامات الأخرى للغة، أي، تلك الخاصة بتقديم أوصاف وقائعية. ربطاً مع هذا، يعترض أيضاً على فكرة أنّ الاستخدام الأكثر أساسية للكلمات هو الإشارة إلى الأشياء، وأنّ معنى الكلمة بالتالي يجب تقصّيه من خلال السعي إلى تحديد مرجعيتها. ومن باب الاستشهاد بإحدى استعاراته البديلة المختلفة، إنّ الكلمات يمكن معاملتها بوصفها أدوات. لكي نفهم المفاهيم النفسية، يجب أن ننظر في كيفية استعمال

الكلمات ذات الصلة في التفاعل البشري: إنها شيء نستعمله في تنظيم حيواتنا. وبالتالي، فإنّ تحليل سيكولوجيا الثقة يحتاج إلى التركيز على حقيقة أنّ بعض حالات التفاعل البشري يتم أحياناً تمييزها **ووصفها** على أنها 'ثقة'. وهذا يسلّط الضوء على حقيقة أنّ **حديثنا** عن الثقة هو جزء من شبكة العلاقات الإنسانية بقدر ما هو حال الحالات والميول التي تُطبّق عليها كلمة 'ثقة'[1].

هل الثقة حالة نفسية؟

من الناحية النحوية، الثقة هي حالة يكون فيها الفرد، حالة ترتبط بطريقة ما بفرد آخر (كما في 'أ يثق بـ ب' أو 'أ يثق بـ ب للقيام بـ ϕ لأنّ ع'). ومع ذلك، فإنّ هذا الوصف حتى الآن لا يحدد ماهية **نوع** حالة الثقة. قد يُقصد بـ 'الحالة' الحالة الذهنية أو الجسدية الحالية للشخص، بل وكذلك الحالات النزوعية؛ ومع إعادة صياغة مناسبة، حتى 'حالات' مثل الكون عاطلاً عن العمل أو لديه أموال في حسابه المصرفي. إنّ الهدف من الحديث عن الحالة في جميع هذه القضايا هو أنّ بعض الحالات الراهنة الدائمة للفرد تُستخدم كنقطة مرجعية عندما يتم تفسير شيء ما حول حياة الفرد أو الحكم عليه.

هل الثقة حالة **نفسية**؟ على سبيل المثال، متى يمكن، ولو نادراً، تحديد الشعور بالثقة؟[2] وفقاً لباير، 'تمتلك الثقة "شعوراً" خاصاً، يمكن الاعتراف به بسهولة أكبر عند غيابه، مثلاً، عندما ينتقل المرء من حي ودود و"آمن" إلى حي

---

(1) الكثير من الحجج المقدّمة في هذا الفصل تمّ تقديمها بشكل مختلف في ورقتي المشتركة مع لارس هيرتزبيرغ؛ انظر Lagerspetz and Hertzberg, 'Trust in Wittgenstein'؛ وللاطلاع على حجج مماثلة جزئياً، انظر أيضاً أُولي لاغرسبيتز، Trust: The Tacit Demand (Dordrecht: Kluwer, 1998), pp.14-27.

(2) وممن تحدّث عن الثقة بوصفها شعوراً: أنتوني جيدنز (*Modernity and Self-Identity* (Cambridge: Polity Press, 1991, p.36)؛ وجوفييه ('An Epistemology of Trust', pp.155-74, at p.156).

متوتر وغير آمن'[3]. إنّ المشكلة الواضحة في هذا الوصف هي أنه لا يحدِّد الشعور بالثقة بل الشعور بعدم الثقة. وهذا يسلّط الضوء على الصعوبة العامة المتعلقة بتحديد المشاعر أو الأفكار التي قد تشكِّل الثقة بوصفها حالة نفسية. على العكس من ذلك، غالباً ما يتم تمييز الثقة **بغياب** بعض المشاعر والأفكار – على سبيل المثال، الخوف والريبة. أيضاً، عندما أثق بشخص ما، فإنّ هذا ليس شيئاً أفكِّر فيه في الغالب؛ بل على العكس من ذلك كما سنرى. كما أنني لا أثق في شخص ما في الغالب لأنني شكّلت في وقت ما الحكم الذي مفاده أنه جدير بالثقة. فعلى سبيل المثال، إذا صَرَّف لي متجر كبير نقودي بقيمة أقل، لكنني لم أُدرك ذلك إلا في النهاية، فسيكون من الصحيح القول إنني وثقتُ في البائع لتسليمي القيمة الصحيحة. ومع ذلك، ربما لم أتناول في الحقيقة هذه المسألة في ذهني مطلقاً. ولستُ بحاجة إلى أن تكون لدي مشاعر محددة بشأن البائع.

يطرح فيتغنشتاين، في كتابه **تحقيقات فلسفية**، مسألة مشابهة. حيث يناقش 'الشعور بالألفة' الذي قد يدهشنا، على سبيل المثال، عندما ندخل نفس الغرفة القديمة بعد غياب طويل. ويذكر أنه خارج هذه المواقف لا تمنحنا بالعادة الأشياء المألوفة في محيطنا شعوراً بالألفة. من الأسهل الحصول على الشعور بالغرابة عند رؤية الأشياء غير المألوفة، على الرغم من أننا لا نمتلك ذلك الشعور في كل مرة نرى فيها شيئاً غير مألوف[4]. إنّ مشاعر الألفة موجودة بالفعل، لكنّ حضورها ليس معياراً لما هو مألوف بالنسبة لنا. يُشير فيتغنشتاين مرة أخرى إلى شيء من هذا القبيل في مناقشته لمفهوم التوقّع. بشكل تقريبي، يمكننا التمييز بين المشاعر و'الحالات' التي لا تتضمن شعوراً محدداً:

> إننا نقول 'إنني أتوقعه' حين نعتقد أنه سوف يأتي، بالرغم من أنّ وصوله **لا يشغل تفكيرنا.** (قد يعني هنا القول 'إنني أتوقعه' 'أنني سأكون مندهشاً إذا لم يأت' ولن يُسمّى ذلك بأنه وصف لحالة ذهنية).

---

(3) Baier, Moral Prejudices, p.132.

> لكننا نقول أيضاً: 'إنني أتوقعه' حين يكون من المفروض أن يعني ذلك القول: إنني أنتظره بشغف.
> يمكننا أن نتخيل لغة يتم فيها استخدام أفعال مختلفة بطريقة متسقة في هذه الحالات، كما يُستخدم فيها بالمثل، أكثر من فعل حين نتكلم عن 'الاعتقاد' و'الأمل' وغير ذلك. ربما تكون المفاهيم الخاصة بمثل هذه اللغة أكثر ملاءمة لفهم علم النفس من مفاهيم لغتنا[5].

'إنني أتوقعه' ربما لا تعني إلا أنني سأبقى في المنزل في الوقت المحدد دون أن يكون هناك أي شيء معين في ذهني. أو تعني أنني غير قادر على التفكير في أي شيء آخر، مع التفكير باستمرار في اجتماعنا المستقبلي، وتخيله عند الباب، والتمرّن على الأشياء التي أُخطط لقولها. هاتان، يمكن أن نقول، طريقتان للقيام بنفس الشيء. 'توقّع شخص ما يمكن أن يُعيّن أنشطة من هذا النوع العام، أنشطة تؤدي بمعنى ما إلى الحدث المتوقع بوصفه استيفاءً لها. وفي معنى آخر، تتضمن الحالتان نشاطات مختلفة تماماً. 'نفس الشيء أم مختلفتان؟' هنا يكون السؤال موجّهاً بشكل أساسي إلى المحقّق: ما هو محور التحقيق؟ قد يقطع حالة توقعي المركّزة رنين الهاتف، لكن بمعنى ما آخر، فإنني سأكون أيضاً منتظراً زائري أثناء المحادثة الهاتفية.

إنّ الاختلاف بين معنيي 'التوقّع' هو مثال عن موضوع أكثر عمومية تمّت معالجته في **المفكرة** [Zettel]. في هذا العمل، يميّز فيتغنشتاين بين حالات الاعتقاد، والشعور، والتفكير التي تتضمن 'مدة أصيلة' وبين تلك التي لا تتضمنها[6]. تكون للحالة النفسية مدة أصيلة إذا كان من المنطقي التساؤل عما

---

(4) Wittgenstein, *Philosophical Investigations* I § 596.

(5) فيتغنشتاين، **تحقيقات فلسفية**، الجزء الأول: 577§. اللون الغامق في الأصل. انظر أيضاً **الكتاب الأزرق** لفيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein, *The Blue & Brown Book* (New York: Harper & Row, 1965), pp.20-1.)).

(6) Ludwig Wittgenstein, *Zettel* (Berkeley: University of California Press, 1967), §§45, 78, 81. Also see §§46-7, 50, 76-7, 82-3, 85.

إذا كانت الحالة تستمر من لحظة إلى أخرى. أيضاً إذا كانت للحالة مدة أصيلة، فيمكننا أن نتخيل مقاطعتها. أن تكون تحت وطأة الألم هي حالة واضحة عن المدة الأصيلة. يمكننا أن نتخيل التساؤل ’هل مازلت تشعر بالألم؟‘ وبعد بضعة دقائق لاحقة، ’ماذا عن الآن؟‘ ومن ناحية أخرى، افترض أنني سألتك، ’هل ما زلت تصوّت للمحافظين؟‘ ومرة أخرى، بعد خمس دقائق من الصمت، ’ماذا عن الآن؟‘ من الصعب فهم هذا على أنه أي شيء سوى أنه مزحة إلا إذا، بالطبع، تلقيّت بعض الإلهام الاستثنائي في هذه الأثناء. ولا يمكننا أن نتخيل شخصاً ما تتم مقاطعته أثناء كونه محافِظاً. إنّ حالة كونك محافِظاً ليس لها مدة أصيلة وفقاً لهذا التعريف[7].

النوم، الألم الجسدي، التفكير المستفحل والتوقع المستحكم حالات لها مدة أصيلة. أما المعرفة، القدرة، الفهم والنية، من ناحية أخرى، لا تمتلكها[8]. لا تتم مقاطعتها عندما يكون الشخص نائماً أو في حالة إغماء. يمكن مقاطعة المرء أثناء التفكير أو التخطيط، لكن ليس أثناء النية[9]. أي شيء يمكن قياسه باستخدام ساعة التوقيف [المؤقت] سيكون حالة واضحة عن المدة الأصيلة. قد لا يكون هذا ممكناً دائماً، على عكس ما يقترحه فيتغنشتاين، لأنّ بداية الحالة أو نهايتها قد تكون مشتّتة.

في الفقرة المقتبسة، يريد فيتغنشتاين قصر استعمال ’الحالة الذهنية‘ على المدة الأصيلة. يُعدّ اختياره للمصطلحات هنا مؤسف من بعض النواحي[10].

---

(7) للاطلاع على مناقشة حول المدة الأصيلة، انظر مساهمة مالكوم في D. M. Armstrong and Norman Malcolm, *Consciousness and Causality* (Oxford: Basil Blackwell, 1984), pp.1-101; esp. pp.79-81.

(8) Wittgenstein, *Zettel*, §§82, 45, 50.

(9) Wittgenstein, *Zettel*, §50.

(10) لفت David Cockburn انتباهي إلى هذا. كما أُشيرَ إليه بشكل صحيح في (Reply to Olli Lagerspetz) لأنيت باير.

ربما ذهبَ فيتغنشتاين بعيداً في استيعاب استعمال اللغة الناشئ في الصورة الفلسفية التي كان يعارضها بشدة. لقد كانت الرؤية الديكارتية واللوكّية [نسبة إلى لوك] للعقل هي اعتباره نوعاً من المكان أو الحاوية، موقع للحالات الداخلية. وفقاً لهذه الرؤية، أن تصف مشاعر الشخص أو أفكاره يعني أن تحدد الحالات التي تشغل عقله (وربما الدماغ). لاحظَ فيتغنشتاين بعد ذلك على نحو صحيح أنّ معظم الظواهر النفسية التي تهمنا لا تتناسب مع هذا الوصف لأنّ دورها في حيواتنا الذهنية ليس من **هذا** النوع. فعلى سبيل المثال، إذا رغبنا في فحص الآثار النفسية للألفة وعدم الألفة على الناس، لن يكون من المفيد مطابقة **حالة** الألفة مع **الشعور** بالألفة. ومن ناحية أخرى، يمكن فهم 'الحالات الذهنية' على نحو أكثر شمولية. بالنسبة للتحقيق الحالي (وكذلك بالنسبة لفيتغنشتاين)، إنّ الأمر الرئيسي هو أن نكون واضحين بشأن الفرق بين الحالات التي تنطوي على مدة أصيلة وبين تلك التي لا تنطوي عليها.

أحد الموضوعات المهمة والمتصلة في **التحقيقات** هو تركيز فيتغنشتاين على حقيقة أنه في العديد من الحالات، يعتمد وضوح عزو شعور ما أو موقف ما إلى الشخص على الوضع العام لذلك الشخص. وبذلك يمكننا أن نعزو على نحو هادف الحب أو الأمل[11] أو الحزن[12] إلى شخص ما فقط لأنّ وضع ذلك الشخص ككل يجعل هذه الأوصاف قابلة للتطبيق. لا يمكننا أن نعزو مشاعر الحزن على نحو واضح وصحيح إلى شخص ما مالم يكن، على سبيل المثال، قد فقدَ مؤخراً شخصاً عزيزاً، بغض النظر عما قد يكون صحيحاً بشأن حالاته الذهنية في فترة معينة من الزمن. فعلى سبيل المثال، قد يشعر الشخص في السينما برغبة في البكاء عند موت الشخصية الرئيسية الخيالية في الفيلم، لكنّ هذا لن يُعتبر حزناً أصيلاً إلا إذا تم تقديم بعض التفسيرات المميزة للغاية[13].

(11) Wittgenstein, *Philosophical Investigations* I: §583.

(12) Wittgenstein, Philosophical Investigations II: p.174.

(13) الملاحظة السابقة ليست محاولة لاستبعاد حالات غير متوقعة من خلال تهيئة اللغة

بالانتقال إلى الثقة في ضوء هذه الاعتبارات، يبدو من الواضح قبل كل شيء أنّ حالة الوثوق لا تمتلك بالعادة مدة أصيلة. فالثقة لا تتجلى في الغالب بوصفها حالة خاصة تشغل ذهن المرء. يجب إثبات وجود الثقة من خلال البحث عن نمط عام في تفكير الشخص وتصرفه - نمط في نسيج الحياة، لكي ينطبق ما قاله فيتغنشتاين عن الحزن[14]. قد تُظهر ثقة الشخص بالآخر نفسها في كونه مستريحاً في صحبته، وكذلك في الأمور التي لا يقوم بها، مثل عدم اتخاذ احتياطات معينة. وقد تظهر في تفكيره بشأن المستقبل: ربما في خطط تتضمن الشخص الذي يثق به أو يعتمد على معلومات منه؛ أو ربما في الغياب الكامل لأي خطة يمكن توقعها. غير أنها لا تحتاج إلى تنطوي على مشاعر محددة تجاهه أو أفكار صريحة عنه. مرة أخرى، لن أنكر أنه، في الظروف المناسبة، قد يكون من الطبيعي وصف الحالة الذهنية للشخص بأنها تنطوي على مشاعر الثقة. لكنّ حضور أو غياب الشعور لا يحسم المسألة من تلقاء نفسه.

إنّ الثقة والريبة هما أنماط في نسيج الحياة. أن تُسمّي شيئاً ما نمطاً يعني أن تراه تحت اعتبار المعنى والغرض، لا كمجموعة عشوائية من العناصر. عندئذ، يجب علي أن أقترح السؤال التالي: ما الذي نقوم به عندما نميّز هذا النمط ونوجهه إلى الآخرين من خلال استعمالنا لكلمة 'ثقة'؟

العادية بوصفها معياراً لاستعمال اللغة. بل هي مذكّر بحقيقة أنّ الاستعمالات المفهومة لكلمة 'حزن' تفترض مسبقاً بعض الخلفيات المعقولة في موقف الشخص إلى جانب الشعور نفسه. أنا أحتكم إلى قدرة القارئ على تخيّل نفسه في حيرة من أمره إذا ما نطق شخص ما بكلمات معينة في الظروف الموصوفة. لا يعني هذا أن حيرته يجب أن تكون غير قابلة للعلاج. في معالجته للتمييز بين الداخل-الخارج، يمكن القول إنّ فيتغنشتاين، كما عبّرت عن ذلك شانتال باكس على نحو مفيد، يضع الداخل في 'الحيز البيني بين الذات ورفاقها من البشر'... 'إنه فقط في سياق النمط الاجتماعي المتكرر تُشكِّل أفعال الشخص وأقواله، أو يمكن اعتبارها، حالات لظاهرة نفسية معينة'. شانتال باكس في: *Subjectivity after Wittgenstein. The Post-Cartesian Subject and the 'Death of Man'* (London: Bloomsbury, 2012), p.63.

(14) Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, II: p.174.

الثقة و'الظهور عند سوء الحال'

قد تنحصر ثقتي في صديقي في حقيقة أنني لا أقوم بأي شيء. فعلى سبيل المثال، لا أظن أنّ صديقي يودّ أن يسرق مني. وعادة لن أقول حتى إنني **أثق** به في هذا الصدد، لأنّ الفكرة ذاتها فكرة قيامه بذلك ستكون غريبة بالنسبة لي. لن يكون هنالك سبب معين لي لأقول إنني 'أثق' به في هذا الصدد بالذات مقارنة بالأشياء الأخرى غير المتوقعة تماماً التي من الواضح أنني سأستبعدها على نحو مساوٍ. عندما أذهب إلى الحمام في المطعم، أتوقع أن تكون حقيبتي في مأمن معه حتى عودتي. أياً كان عدم اليقين الذي قد أشعر به فسيكون سببه وجود الزبائن الآخرين، في حين أنّ وجود صديقي سيكون له تأثير مُطَمئِن. لا يتعين علينا حتى أن نفترض أنني تعلّمتُ أن أثق به في مرحلة ما في وقت سابق، لأنّ أشياءً من هذا القبيل تُعتبر بشكل أو بآخر من المسلّمات أيضاً فيما يتعلق بالمعارف الجديدة. وبذلك، إذا اغتنم صديقي الآن الفرصة بالفعل وأخذ المال من حقيبتي، فسيذهلني لأول مرة أنني وثقتُ به دون أدنى شك.

يمكن مقارنة العلاقة المفاهيمية بين عدم الثقة والثقة بالعلاقة بين المرض والصحة. حيث لن نكون مدركين لصحتنا الجسدية مالم نكن مدركين لاحتمالية المرض. بناءً على ذلك، وصفَ درو ليدر المرض بأنه 'الظهور-السيّئ أو المعتل الحال [dys-appearance]' للجسد. ينتمي جسدي السليم عادة إلى خلفية نشاطاتي اليومية غير المشكوك فيها. ولا يلفت انتباهي إلا 'في أوقات الاختلال الوظيفي أو السَرَيان المشكِل'[15]:

> لكي نفهم المبدأ المعروض هنا، من المفيد الرجوع إلى مناقشة هيدغر للأداة. يذكر هيدغر أنّ الأداة التي تكون 'تحت-اليد [ready-to-hand]' تَحتجب بقدر ما تعمل على نحو غير مُشكِل. نحن نشغل أنفسنا بالعمل وأهدافه، الـ 'ما لأجله [towards-which]' تُستخدم الأداة. فقط عندما تُظهر

(15) Drew Leder, *The Absent Body* (Chicago: Chicago University Press, 1990), p.85.

> الأداة حالة معينة من 'عدم الكينونة تحت اليد [un-readiness-to-hand]' بسبب كونها غير قابلة للاستخدام، أو مفقودة، أو تقف عائقاً في الطريق، يجب أن نأخذها بالاعتبار بشكل صريح. وتبرز بوصفها 'كينونة قائمة [present-at-hand]' بسبب الخلل الوظيفي في استعمالها[16].

إنّ الجسد، على غرار الأداة، يحتجب عن مرمى أعيننا عندما يعمل كما ينبغي لكنه يظهر في المقدِّمة أو 'يظهر عند سوء الحال' في حالة الاختلال الوظيفي أو الجوع أو الألم. يشابه هذا ملاحظة فيتغنشتاين حول الألفة: إنّ مشاعر الألفة لا تظهر في تعاملاتنا الطبيعية مع البيئة، لكن قد يتم تحفيزها من خلال المقارنة مع بعض العناصر غير المتوقعة. وبالمثل، في العلاقات الإنسانية، لن نفكر في مواقفنا الحالية بوصفها تنطوي على ثقة إلا إذا حدث شيء سلَّطَ الضوء على إمكانية الخيانة. لدى أنيت باير فكرة عن هذا التعقيد عندما تلحظ أنّ الثقة غالباً ما 'تظهر بعد وفاتها'[17]. فالثقة غالباً ما تمرّ من دون أن يلاحظها أحد حتى، على حد تعبير باير، 'تُعاد إلينا قابلية الطعن الخاصة بنا مع جروح حقيقية'[18]. إنّ الثقة هي الهواء الذي نتنفسه، 'نلاحظها مثلما نلاحظ الهواء، فقط عندما يُصبح نادراً أو ملوَّثاً'[19]. وعلى حد تعبير J. M. Bernstein، 'تميل الثقة إلى أن تُصبح مرئية فقط من خلال الانهيار'[20] على العكس من ذلك، 'يتبين أنها تكون أكثر فاعلية أو أكثر واقعية عندما تبقى غير ملحوظة: تجري الثقة على نحو مثالي عند خفائها'[21].

قبل كل شيء، هذا يعني أننا من غير المرجّح أن نفكّر بشأن الثقة التي

---

(16) Leder, *The Absent Body*, p.83.

(17) Baier, 'Trust and Antitrust', p.234.

(18) Baier, 'Trust and Antitrust', p.234.

(19) Baier, 'Trust and Antitrust', p.234.

(20) Bernstein, 'Trust', p.403.

(21) Bernstein, 'Trust', p.395.

نخفيها تجاه الآخرين إلا فيما يتعلق ببعض الإشارات إلى الخيانة. لكن هنالك نقطة إضافية تفشل المقارنة مع الأدوات والأجساد والهواء في التقاطها. فهذه الأشياء توجد في إطار فيزيائي واضح، سواء لاحظناها أم لم نلاحظها. لا يبدو 'وجود' الثقة مستقلاً بنفس طريقة استقلال مواقفنا 'تجاهها' أو ميلنا للحديث 'عنها'. من المسلَّم به أنّ الحالات الذهنية موجودة ويمكن في بعض الأحيان انتقاؤها بواسطة لفظة 'الثقة'، لكنّ اللفظة يمكن أن تلتصق بأي حالة من هذه الحالات فقط عندما يكون السياق المناسب في مكانه الصحيح. تسلّط المقارنة مع الحزن الضوء على الحاجة إلى السياق: يتم تحديد الحالة الذهنية بوصفها حزناً عندما تكون هناك خلفية من الفجيعة والحرمان. كما يمكن إجراء مقارنة أخرى، تُعدّ جيدة فيما يتعلق بهذا الغرض المحدود، مع مفهوم **امتلاك سبب ما.** إنّ الأسباب بشكل رئيسي هي شيء يمكن استدعاؤه أو استبعاده. فبمعنى ما، ليس للأسباب 'وجود' خاص بها بشكل مستقل عن الكائنات المفكرة المنخرطة في بعض أشكال التروّي. وبشكل تقريبي، إنّ شرط الحديث عن الأسباب هو وجوب أن يكون هناك سؤال يلوح في الأفق كي يتسنى لها تقديم أجوبة له. في الوقت نفسه، هنالك شيء آخر 'موجود' هنا بغض النظر عما إذا كان قد تم استدعاؤه بوصفه سبباً ما، أعني، الحقائق التي قد يتم أو لا يتم حشدها لهذا الدور. وبالمثل، قد يتم أو لا يتم تحديد موقفي تجاهك بوصفه موقفاً للثقة اعتماداً على الخلفية.

يأخذ 'الظهور السيئ الحال' للثقة شكل رد فعل ما، يتمثل في إعطاء شكل محدد لخيبة الأمل المحتملة أو الفعلية. في الحالة الأكثر مركزية، يأتي ذلك على شكل نقد أخلاقي: عندما تكون عبارة 'لقد وثقتُ بك (و'أنت وثقتَ بي'، 'هو وثقَ بها'، إلخ.) هي رد فعل على الخيانة، فإنّ الثقة تجعل نفسها مشعورة بوصفها شيئاً 'انتُهِك' ظلماً. وفي صورة أخرى من الحالات، لقد أصبحت على دراية بثقتي بك لأنّ عيني أبصرت المصاعب أو الإغراءات التي توجّب عليك مواجهتها كي لا تخذلني. الآن يكون الظهور-السيئ الحال لثقتي فيك على شكل

امتنان وتعاطف. في كلتا الحالتين، تُظهر الثقة نفسها في خبرة علاقة ذات دلالة أخلاقية، إما تمّ انتهاكها أو تمّ الحفاظ عليها أمام التحديات.

تم التركيز على ظهور الثقة بوصفه ’ظهوراً سيّئ الحال‘ - وكذلك على المزايا والمزالق المحتملة لتلك الرؤية - في ’تجارب الانتهاك‘ الشهيرة لهارلود غارفينكل، التي تمّت مناقشتها بإيجاز في الفصل السابق[22]. طلبَ غارفينكل من طلابه اختبار المواقف اليومية المختلفة من خلال الانخراط في سلوك غير متوقَّع وانتظار ردود الفعل. كانت فكرته هي إثبات وجود الثقة في التفاعل الاجتماعي من خلال الإدخال المتعمّد لعدم الثقة والشكوكية، وتسليط الضوء على الدمار الذي تحدثه مثل هذه الانتهاكات في السريان الطبيعي للأمور. تمّ توجيه الطلاب، على سبيل المثال، للانخراط بشكل ممنهج في محادثات مع الآخرين، خاصة الأصدقاء وزملاء السكن وأفراد الأسرة مع تخيّل أنّ هؤلاء الأخيرين يحاولون تظليلهم بشكل ممنهج.

> لقد كان من الصعب الحفاظ على الموقف والاستمرار فيه. حيث أفاد الطلاب عن وعي حاد بكونهم ’في لعبة مصطنعة‘، وبكونهم غير قادرين على ’معايشة الدور‘، وبكونهم في كثير من الأحيان ’في حيرة مما يجب القيام به بعد ذلك‘ [...] تحدّثت إحدى الطالبات عن بعض ذلك عندما قالت إنها لم تتمكّن من الحصول على أي نتائج لأنّ الكثير من جهودها كانت مكرّسة للحفاظ على موقف عدم الثقة لدرجة أنها لم تكن قادرة على متابعة المحادثة [...] مع الطلاب، كان الافتراض المتمثل في أنّ الشخص الآخر ليس كما يبدو عليه وأنه يجب عدم الوثوق به هو نفس الحكم بأنّ الشخص الآخر كان غاضباً منهم وكارهاً لهم[23].

---

(22) Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*; Harold Garfinkel, 'A Conception of, and Experiments with, ''Trust'' as a Condition of Stable Concentrated Actions', in O. J. Harvey (ed.), *Motivation and Social Interaction* (New York: Roland Press, 1963), pp.187-238.

(23) Garfinkel, Studies in Ethnomethodology, p.51.

في تجربة أخرى، قام الطلاب بتسجيل المناقشات وقدّموا في النهاية جهاز التسجيل أمام محاوريهم غير المرتابين[24]. كانت ردود الأخيرين، كما هو متوقع، ردود فعل شديدة الانزعاج. خلصَ غارفينكل إلى أننا عادة ما ندخل في تفاعل مع عدد كبير من التوقعات غير الواعية - على سبيل المثال، توقّع أن يتم أخذ كلامنا على النحو المقصود وتوقّع عدم تسجيل المناقشة. وكما يقول، 'إنّ أعضاء المجتمع يواجهون النظام الأخلاقي ويعرفونه بوصفه مسارات فعل طبيعية - مشاهد مألوفة عن الشؤون اليومية، وعالم الحياة اليومية المعروف بشكل مشترك مع الآخرين والمتسالم معهم عليه'[25].

إذا كنا قد تعرّضنا إلى المعاملة المقدَّمة لضحايا غارفينكل، فإننا بلا شك سنعتبرها انتهاكاً للثقة. في الواقع، يُظهر عدم الارتياح الذي شعرَ به الطلاب الذي نفّذوا الإجراءات أنهم رأوا أنفسهم يخونون ثقة محاوريهم. أوّلَ غارفينكل النتيجة بأنها تُشير إلى أنّ تعاملاتنا اليومية مع الناس مصحوبة بمشاعر ثابتة من الثقة، مشاعر سَلَّطت التجارب الضوءَ عليها. وهذا من شأنه أن يفتح الباب أمام نوع من ميتافيزيقيا المشاعر تكمن فيها التوقعات الثابتة والغريبة إلى حد ما في قاع حيواتنا الذهنية. لقد أصبحنا على دراية بها في المواقف الاستثنائية، تماماً مثلما قد يُفهَم وجود الكلى في أجسامنا في حالة حدوث فشل كلوي. ومع ذلك، كما يُشير رود واتسون في مناقشته لغارفينكل، إنّ الأخير استخدم تجاربه حول الانتهاك بشكل أساسي كأدوات تعليمية وتخلّى عنها بعد بضعة أسابيع'[26]. يبدو هذا مرتبطاً بوجهة نظر غارفينكل المتغيرة حول ما حققه. لقد أدركَ أنّ التوقعات الأساسية التي جعلتها الإجراءات مرئية يمكن أن يُنظر إليها على نحو أكثر معقولية بوصفها **مصطنعات** تم إنشاؤها

(24) Garfinkel, Studies in Ethnomethodology, p.75.

(25) Garfinkel, Studies in Ethnomethodology, p.35.

(26) Rod Watson, 'Trust in Interpersonal Interaction and Cloud Computing', in Richard H. R. Harper (eds), *Trust, Computing, and Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), pp.172-98, at p.179.

بواسطة التجارب نفسها. ما حدث لم يكن كشفاً عن عنصر ثقة لم يُعترف به سابقاً بقدر ما كان كشفاً عن التدخّل غير المتوقع للتعقيد **الجديد**. من المفترض أننا لم نتعلم أبداً صراحة افتراض أنّ الآخرين لا يسجِّلون مناقشاتنا اليومية. قد يقول المرء بالأحرى إنّ المناقشة العادية بين الأشخاص الذين يثقون ببعضهم البعض يتم تحديدها من خلال **غياب** توقعات من هذا القبيل - في مقابل، على سبيل المثال، ما قد تكون مشكلة حقيقية مع المحادثات الهاتفية بين رجال الأعمال المتورطين في دعاوى قانونية معقدة. وهكذا، في حين أنّ تجارب غارفينكل يمكن وصفها بشكل صحيح على أنها انتهاكات للثقة المضمرة، فقد يسأل المرء بأي معنى كانت هذه الثقة 'حاضرة' في أذهان الأشخاص المشاركين في البحث قبل إجراء التجارب.

كبيان عام، يبدو من الصحيح أننا عامةً ما نتوقع من أصدقائنا عدم تسجيل محادثاتنا وإعطاء كلماتنا أفضل تأويل ممكن. يمكن قول هذا، على سبيل المثال، من أجل مقارنة التفاعل الطبيعي مع الانتهاكات الواضحة للثقة. في الوقت نفسه، سيكون من الغريب القول إننا نمتلك هذه التوقعات في كل مرة نشارك فيها في المحادثة. إنّ ادعائي هو: ينبغي ألّا نعتقد أنّ لدينا خلافاً 'وقائعياً' هنا. بل يكون السؤال بدلاً من ذلك: متى يكون من المفهوم الحديث عنا باعتبارنا نمتلك توقعاً معيناً؟ وبالمثل، هنالك السؤال المتمثل في متى بالضبط يمكن الادعاء بشكل هادف أنّ حالة معينة من الحياة الاجتماعية تنطوي على ثقة. ينطوي الحديث عن الثقة على منظور يكشف فيه الشيء الذي قد يكون طبيعياً تماماً من ناحية أخرى عن جانب إشكالي.

منظور الشخص الأول ومنظور الشخص الثالث

إنّ الطريقة المميزة التي تحتجب فيها الثقة غير الإشكالية عن الأنظار تخلق نوعاً من التباين بين منظوريّ الشخص الأول والشخص الثالث. أن تثق يعني **ألا** تتوقع الخيانة **ولا** تأخذ الاحتياطات. ومع ذلك، فإنّ الشخص الذي يراقبني قد

يعتقد (عن صواب أو خطأ) أنني عرضة لخطر الخيانة. لكن من وجهة نظري أنا لا **أُخاطر**. قد تجيب: 'أنت تعتقد ذلك من وجهة نظرك الخاصة بك؛ لكنّ الخطر بالرغم من ذلك موجود ويمكن **للآخرين** رؤيته'. ومع ذلك، كما رأينا في الفصل الثالث، تعتمد تقييمات الخطر على أفكار ما هو المعقول، والتي تعتمد بدورها على المنظورات التي نعتمدها. سيكون من المضلل أن نسأل بشكل عام أي المنظورات هو المنظور **الصحيح**. وبكل الأحوال، لستُ معنياً في الوقت الحاضر بصحة المنظورات الممكنة بل بالحقيقة ذاتها حقيقة أنّ ثقتي يتم التعبير عنها في شكل من أشكال عدم إمكانية المقايسة هذه. يبدو بشكل عام أنه كلما ازدادت ثقتي المطلقة بصديقي (كما هي موصوفة من منظور المراقب)، كلما قلّت احتمالية أنني **سأقول** أو **سأعتقد** أنني أثق به.

فأنا أطلب نصيحة صديقي الخصوصية دون الخوف من أنه سينقل تفاصيل محرجة عني إلى الغرباء. من المسلَّم به أنّ حقيقة أنني أتحدّث عن نفسي بوصفها تسعى وراء نصيحة 'خصوصية' تعني مسبقاً أنني أُدرك إلى حد ما الطابع الاستثنائي للموقف. وبالمثل، يُشير وصفي لبعض المعلومات بأنها 'محرجة' إلى أنني قد أخذت بعين الاعتبار ضرورة حماية خصوصيتي. لكن ليس من الضروري أن نفترض أنني أفكر في محادثتنا الثنائية بهذه الضوابط من الأساس. ربما أطلب نصيحة صديقي من باب أنه أمر معتاد. من غير المحتمل أن **أصف** موقفي تجاه صديقي بأنه موقف موثوق إلا إذا قدّم أحدهم أسباباً لعدم الثقة مسبقاً. وبذلك، بمعنى ما، تكون الثقة في عين الناظر: يمكنك أن ترى موقفي بوصفه موقفاً للثقة تحديداً لأنني لا أفكّر فيه من خلال تلك الضوابط. أن تتحدّث عن الثقة يعني أن تُشير إلى إمكانية الخيانة، لكنّ الشخص الذي يثق لن يرى الخيانة كشيء ممكن. سيوضّح القسم الحالي هذه المفارقة الظاهرة ومن ثمّ يناقش أسباب لماذا ليست هي مفارقة من الأساس.

لا أظن أنّ صديقي يسعى إلى سرقتي. لكن هنالك فرق بين ما يمكن أن أقوله بطبيعة الحال عن حالتي وما قد يقوله الآخرون، أو ما يمكن أن يقال على

المستوى العام. افترض أنّ صديقي سيأتي لتناول العشاء. هل أكون **واثقاً** أيضاً من أنه لن يسرق شيئاً ثميناً من المنزل؟ قد يُجيب القارئ، 'بالطبع!' لأنه من المحتمل أنني سأمتنع عن دعوة أي شخص لا يمكنني الوثوق به في هذا الشأن. وبالمثل، كوصف عام، يبدو من المنصف أن نقول إنّ الناس الذين يدعون الآخرين إلى منازلهم لا يظنون أنهم سيقومون بسرقتهم. لكن إذا سألتني هذا السؤال في موقف حقيقي فربما لن أُجيب بـ 'بالطبع!' بل بـ 'ما الذي تقصده؟' بعبارة أخرى، ما الذي جعلك تسأل هذا السؤال السخيف؟ هل تحاول أن تخبرني بشيء ما؟ إضافة إلى ذلك، إنّ حقيقة أنّ المثال من المحتمل أن يلفت انتباه القارئ بوصفه سؤالاً سخيفاً تُشير إلى أنّ هناك شيئاً غير صحيح تماماً حول الادعاء بأننا نثق في أصدقائنا في الظروف العادية بشأن عدم سرقة الشيء الثمين. لن يُقدِّم أي شخص تقريباً هذا الادعاء بشكل تلقائي في الحالة الخاصة به، على الرغم من أنه قد يتفق معه باعتباره وصفاً عاماً عن الفرق بين استقبال صديق ما في منزله وبين استقبال شخص غريب تماماً.

دعونا نغيّر المثال قليلاً. عندما يدخل صديقي، **سأخبره**، 'أنني بالطبع أثق به في أنه لن يسرق الشيء الثمين'. الغرابة الواضحة هنا هي أنه إذا ظهر كلامي بوصفه تعبيراً جاداً عن أي شيء من الأساس، فستتم رؤيته على نحو معقول بوصفه تعبيراً عن عدم الثقة. لكنّ الغرابة تمتد إلى أعمق من ذلك. إذ لا يقتصر الأمر على غرابة أنه من الواجب علي أن أقول هذا، ذلك أنّ ثقتي بأمانة صديقي أمر بديهي للغاية بالنسبة لي لكي أستحضرها حتى؛ في النهاية، قد نبيّن أيضاً في بعض الأحيان الأشياء البديهية. لن يكون من الواضح حتى **ما** الذي أقوله. هل هي مزحة؟ أم تهكم حول شخص آخر لا يمكنني الوثوق به؟ أم هي تحذير؟ لا يمكن الإجابة بأنّ التصريح يجب أخذه ببساطة على ظاهره، لأنه في هذا الموقف ليس له قيمة ظاهرية واضحة. وبكل الأحوال، فهو ليس ببساطة وصفاً لإطاري الذهني المفعم بالثقة. لا يمكن أن يُفهم كلامي إلا على خلفية من الشكوك من النوع الذي يمكن تصوره. وهكذا، يبدو التصريح، 'إنني أثق بك'، في هذا الموقف، أنه يشكك في العلاقة ذاتها التي يُفترض أنني أصفها.

من ناحية أخرى، افترض أنني اكتشفتُ لاحقاً أنّ صديقي سرق شيئاً ما من المنزل. إذا سألتني الآن لمَ لم تتخذ احتياطاتك، فستكون إجابتي التلقائية، 'لقد وثقتُ به بطبيعة الحال'. عند هذه المرحلة، تظهر عبارة 'لقد وثقتُ به' باعتبارها وصفاً صحيحاً لموقفي في الوضع السابق. إنها تفسر سلوكي وتسوّغه. لكن لا يترتّب على ذلك أنه كان يمكنني في الفترة الماضية من الزمن أن أستخدم عبارة 'أنا على ثقة من أنه لن يسرق' بشكل مفيد في صيغة المضارع. يبدو أنّ إمكانية تطبيق وصفي على الظروف الماضية تعتمد الآن على الموقف الإشكالي الذي تطور بعد ذلك. لكن ألا يعني هذا أنّ الحقائق في الماضي (موقفي تجاه صديقي في ذلك الوقت) قد تغّيرت بطريقة ما بسبب الحدث **اللاحق** (اكتشاف السرقة)؟ يبدو هذا، من ناحية أخرى، غير مقبول؛ من المؤكد إذا كان وصف موقفي في المرحلة الزمنية الماضية **صحيحاً**، فإنه يجب أن يكون كذلك بسبب ما حدث في ذلك الوقت وليس بسبب شيء حدث في وقت لاحق - ومن ثم لا بدّ أنه كان ممكناً بالنسبة لي أيضاً أن أقول ذلك بصدق في المرحلة السابقة؟ وهكذا سيبدو أنّ نوعاً معيناً من 'الواقعية' حول الأوصاف الذهنية يتطلب وجوب أن يكون الوصف **الصحيح** لحالتي في ن$_1$ هو نفسه بغض النظر عما حدث في ن$_2$. ومع ذلك، يبدو الآن أنّ مغزى الوصف في ن$_1$ يعتمد على ما حدث في ن$_2$.

ربما يردّ المرء بأنه لا توجد مفارقة هنا. فقد يُقترح أنّ حقائق الأمر بقيت كما هي طوال الوقت، لكن لم يكن من **المناسب** بالنسبة لي في ذلك الوقت طرحها. لقد كان الوصف من منظور الشخص الأول 'أنا أثق (وثقت)' في كلتا الحالتين وصفاً **صادقاً** لحالتي النفسية[27]. لكنّ هذا الرد لا يزال يسلِّم بأنه كان

(27) بعبارة أخرى، يمكن أن يُشير الاعتراض إلى أنّ شروط الصدق لعبارة 'لقد وثقتُ به' كانت هي نفسها شروط الصدق لعبارة 'أنا أثق به'، فقط تمّ تحويلها إلى صيغة الماضي - شروط الصدق هذه هي حقائق حالتي الذهنية - في حين أنّ شروط التأكيد ربما كانت مختلفة. أي إنّ عبارة 'أنا أثق به'، وفق هذا التفسير، كانت ستبقى صحيحة طوال الوقت لكن لم تكن هنالك طريقة بالنسبة لي لأقولها دون تضليل.

سيكون من غير المناسب طرح الموضوع في المرحلة السابقة؛ لأنه كان سيُشير بشكل طبيعي إلى الريبة، على الرغم من أنّ نفس التعبير (مع مراعاة التغيير من صيغة المضارع إلى صيغة الماضي) في المرحلة اللاحقة سيتم توظيفه تحديداً للإشارة إلى عدم وجود الريبة. على أية حال، سيتم الاتفاق عندئذ على أنّ الآثار المترتبة على 'أنا أثق (وثقت) '**ستتغير** بين الموقفين، مما سيُبقي على المفارقة التي حددتها قائمة.

ينشأ الإحساس بوجود مفارقة من خلال إصرار صاحب النزعة الواقعية على أنّ عبارة 'أنا أثق (وثقتُ) به' تصف 'الحقائق المحددة للمسألة' - على سبيل المثال، الحالة الذهنية للوثوق التي إما كانت حاضرة أو غير حاضرة في وعيي. بالنظر إلى هذه الرؤية، يبدو من الغريب بالفعل أنني لا أستطيع أن أصف حالة الثقة المستمرة عندي دون دحضها. على أية حال، لا تنشأ المفارقة إذا فكرنا بدلاً من ذلك في كلامي بوصفه طريقتي **لتسويغ** سلوكي الماضي. لا تغيّر التطورات اللاحقة حقائق الماضي، لكن من خلال تغيير دلالة تلك الحقائق الماضية فإنها تُعطي دوراً ذا مغزى لكلامي. وفق هذه القراءة، تُبيّن عبارة 'لقد وثقتُ به' السبب (التسويغ) وراء لماذا لم أكن أراقب تحركات صديقي (السابق). إنّ المماثلة مع خطاب الأسباب مفيدة مرة أخرى. تختفي المفارقة الظاهرة من خلال نقل الحديث عن الثقة من فضاء الأوصاف الذهنية إلى فضاء الأسباب[28]. على غرار لجوئنا إلى الأسباب، فإننا نتحدث عن الثقة بوصفها استجابة لتحديات محددة.

الحاجة إلى التحدّي

دفعت اعتبارات مماثلة بفيتغنشتاين، في مناقشاته مع جورج إدوارد مور ونورمان مالكوم، وفي الملاحظات التي نُشرت لاحقاً تحت اسم **في اليقين**، إلى

(28) Cf. Svend Brinkmann, 'Psychology in the Space of Reasons', *Journal for the Theory of Social Behaviour* 36 (2006), pp.1-16.

التشكيك في مغزى بعض تصريحات مور[29]. فقد أصرَّ مور على أنه من خلال النظر إلى يديه عرَفَ على نحو متيقن أنّ لديه يدين. ومن خلال الإشارة إلى جذع الشجرة القائم على بُعد ياردة منه في وضح النهار، عرفَ أنها كانت شجرة. لا تكمن سخافة كل ذلك ببساطة في حقيقة أنّ هذه الأمور كانت واضحة للغاية بالنسبة لأي شخص ليُصرِّح بها. ولم يكن هناك ما يتعارض مع التأكيد الذي مفاده أنّ مور كان يعرف هذه الأشياء، لكن لم يكن من الواضح ما الذي خلصت إليه التأكيدات. ما هو اليقين الذي أراد مور **الدفاع عنه**؟ لم يكن لتصريحات مور معنى محدد - لم يبيّن في الحقيقة أي شيء - ما دام لم يحدِّد تحدّياً مفهوماً يمكن أن تُشكِّل تصريحاته إجابةً له[30]. يعلّق فيتغنشتاين:

> ينبغي لي أن أقول: إنَّ مور لا **يعرف** ما يؤكد أنّه يعرف، لكنها تترسخ بقوة بالنسبة له، وكذلك بالنسبة لي؛ إنَّ اعتبارها صلبة قطعاً هو جزء من منهج الشك والتحقيق عندنا[31].

يُشير تنبيه فيتغنشتاين 'ينبغي لي أن أقول'... إلى أنه ليس سعيداً تماماً بصياغته. لا يزال بإمكانه أن يُميّز لماذا قد يرغب شخص ما في الحديث عن الموقف بوصفه حالة عن 'الكون عارفاً'، إلا أنه لا يلفته على أنه مفيد. ربما يجب أن نقول: إنّ اليقين العام المميِّز للسَير في البيئة المألوفة للمرء لا يمكن التعبير عنه بسهولة من خلال 'الكون عارفاً'[32]. مثل هذا الحديث سيفترض مسبقاً خطاباً جارياً يكون فيه لتعبيرات الشك والتماسات الأدلة دور فاعل. لكن

---

(29) See G. E. Moore, 'Proof of an External World', *Proceedings of the British Academy* 25 (1939), pp.273-300. Reprinted in G. E. Moore, Selected Writings, Thomas Baldwin (ed.) (London: Routledge, 1993), pp.147-70.

(30) يروي مالكوم هذه المناقشات بين فيتغنشتاين ومور ومالكوم في كتابه (*Ludwig Wittgenstein*: A Memoir (Oxford: Oxford University Press, 1984), at pp.71-4.).

(31) Wittgenstein, *On Certainty*, §468.

(32) See Marie McGinn, *Sense and Certainty* (Oxford: Blackwell, 1989), p.109.

باستثناء بعض العقبات مثل فقدان البصر، فإنّ فكرة 'الكون عارفاً أنّ **تلك** شجرة ليس' لها دور واضح لتلعبه[33]:

يقول شخص ما على نحو غير ذي صلة 'تلك شجرة'. قد يقول هذه الجملة لأنه يتذكر أنه سمعها في موقف مماثل؛ أو أنه دُهش فجأة من جمال الشجرة وكانت الجملة تعجُّبية؛ أو كان ينطق بالجملة لنفسه بوصفها مثالاً نحوياً؛ وما إلى ذلك. والآن أسأله 'ماذا تقصد بذلك؟' فيردّ 'لقد كانت معلومة موجَّهة إليك'. ألا يجب أن أكون حراً في افتراض أنه لا يعرف ما يقول، إذا كان مجنوناً لدرجة أنه يريد إعطائي هذه المعلومة؟[34]

من ناحية أخرى، يمكن القول إنه لا يزال هنالك نوع من التحدّي كان مور يردّ عليه. يمكننا أن نتخيل مور وهو يقول إنه يعرف شيئاً ما هو شجرة رداً على شكوك **شخص** آخر حول بصره. الأهم من ذلك، إنّ مور قدّم تأكيداته (المزعومة) حول ما 'يعرفه' في السياق الفلسفي العام الناتج عن الأسئلة الشكّية حول العالم الخارجي. في مثل هذا السياق ربما تكون هناك غاية في تذكرينا باليقين غير التأملي الذي يُميِّز تعاملاتنا اليومية مع الأشياء المألوفة[35]. يمكن رؤية '**البرهان على العالم الخارجي**' لمور بوصفه محاولة (مضللة ربما) لصياغة هذه الألفة من خلال 'الكون عارفاً'.

---

(33) See Elizabeth Wolgast, *Paradoxes of Knowledge* (Ithaca: Cornell University Press, 1977), p.155 and passim.

(34) Wittgenstein, *On Certainty*, §468.

(35) تكتب ماجين: 'تعمل حقيقة أنّ القضايا من النوع الموري لا يمكن أن تكون موضوعاً للدعاوى المعرفية على تأكيد دورها باعتبارها إطاراً لممارستنا. وهكذا، فإنّ القضايا من النوع الموري تمثّل نوعاً من الأحكام إما يُصدرها جميعنا بشكل تلقائي، ببساطة بحكم كوننا مشاركين في الممارسة، أو سيتم تأكيدها وقبولها من دون شك، في الحالات التي يكون فيها الجزء ذو الصلة من الإطار شيئاً لم نتشاركه بعد' - ماجين (Sense and Certainty, p.109.).

تسألني ما إذا كنتُ على ثقة من أنّ صديقي لن يسرق مني. في معظم الظروف العادية، لن أفهم سؤالك أكثر مما قد أفهمه لو كنتُ في المنتزه وسألتني عما إذا كنتُ أعرف أنّ ما أراه أمامي هو شجرة. لنفترض بعد ذلك، أنني بعد التفكير لفترة أخذتُ سؤالك على محمل الجد في النهاية. سيكون ذلك لأنني أصبحتُ أرى بطريقة ما أنك قمت بصياغة تحدٍّ حقيقي. ربما أخبرتني عن تجربتك السيئة مع صديق لك. من خلال إدخال تعقيد ما، تكون قد أثرتَ شكاً **جديداً** يمكنني أن أتعلّق به الآن. افترض أنني أخبرتك أنني مع ذلك أثق بصديقي. من خلال قولي هذا، فإنني أكفله أمام شكك المضمر. هذا لأجل إبراز العلاقة الموثوقة إلى الواجهة: لم أعد أعتبرها بديهية، بل أقارن الآن بينها وبين شكك القابل للتخيّل. على أية حال، لا يعني هذا أنني يجب أن أكون متشككاً أيضاً الآن؛ بل فقط أنني أفهم أنّ الآخرين قد يكتمون، لأسباب جيدة أو سيئة، شكوكاً تكون غريبة بالنسبة **لي**. وهكذا، فإنّ الدعوى الفلسفية هنا ليست أنني لا أستطيع أن أقول (أو أُفكِّر) إنني أثق بشخص ما دون الانخراط في تناقض أدائي[36]. بل الدعوى بدلاً من ذلك أننا نقول هذه الأشياء ليس بوصفها مجرّد 'أجزاء من المعلومات' بل بوصفها استجابات لتحديات من نوع ما[37]. وبالمثل،

(36) راجع باير ('Reply to Olli Lagerspetz', pp.119-20). على حد تعبيرها (ص 120): 'يرى لاغرسبيتز الثقة كما في عين الناظر، بوصفها تتشكّل من التفاوت بين منظور المراقِب ومنظور الفاعل. إذا كان الأمر كذلك، فإنّ عبارة مثل "نحن نثق بالله" (على العملة الورقية الأمريكية) لن تكون ممكنة إلا بالقدر الذي ننظر فيه إلى بعضنا البعض، وسيتم تفسيرها بسخاء على نحو "بالله يثق باقي الناس"، أو ربما "وثقنا بالله". لماذا يجب أن يكون هناك تفاوت بين الفاعل والمراقِب؟ فنحن عاجلاً ما نكون مراقِبين لأنفسنا، وبوصفنا مراقِبين للآخرين فإننا مراقِبون يمكنهم التعاطف مع منظورات الفاعلين المراقَبين'. (على أية حال، عبارة 'نحن نثق بالله لها' مشاكلها الخاصة بها وأنا الآن أتركها جانباً؛ وبكل الأحوال، تذكر باير في موضع آخر ['Trust and Antitrust', p.242] أنّ الثقة في الله تنطوي على اعتماد طفولي يجعلها نموذجاً غير مناسب للعلاقات بين الكبار البالغين.)

(37) On this, see also Tage Kurtén, 'Suspicion Concerning World-views', in Tage Kurtén,

فإنّ إسناد الثقة على نحو ذي مغزى إلى شخص **ثالث** يفترض مسبقاً أنّ المرء يتحدث داخل سياق معين. يقدِّم ديفيد كوكبرن مثالاً:

> أحد أنواع السياقات ذات الصلة هو هذه الصورة: في حين أنه لا أولئك الذين تحدّث عنهم، ولا الشخص الذي يتحدث عنهم، يعتبرون أنّ هناك احتمالية في أن يخذل المرء الآخر، فإنّ شخصاً آخر - ربما الشخص المخاطَب - يعتبر أنّ مثل هذه الاحتمالية موجودة بالفعل. على سبيل المثال، ماري مذعورة من رغبة جون إقراض 100 جنيه إسترليني لشخص لفتَ انتباهه في الشارع. فأشرح: 'إنه يثق به. إنهم جيران'[38].

في هذه الحالة، يوجد سياق له مغزى لإسناد الثقة بسبب التفاوت بين المنظورين. يفهم ديفيد شك ماري لأنه يرى التباين بين وضعها الإبستمي ووضع جون ووضعه الخاص به.

بإيجاز، تُظهر استخداماتنا لـ 'الثقة' تباينات مميزة اعتماداً على المنظور الذي يتم استخدامها من خلاله. تتمثل إحدى طرق بيان نقطة الخلاف من خلال قول إنّ الصيغة 'أ يثق بـ ب'، أو 'أ يثق بـ ب للقيام بـ ϕ'، لا تمتلك معنى (أو مفاد) ثابت بغض النظر عن مَنْ يكون كل من 'أ' و 'ب'. من باب أخذ بعض الاحتمالات فحسب: إذا كنتَ أ وكنتُ ب، فربما سأعتبر ملاحظتك ('أنا أثق بك') كتذكير بوعد قطعته على نفسي ('أنا أثق بك لكتابة تلك الرسالة'). وإذا كان أ و ب اثنين من معارفنا المشتركين، فقد تكون ملاحظتك وصفاً لموقف عام لـ أ تجاه ب. وقد تنتمي إلى وصفك لبعض الالتزامات التي يعتمد فيها أ ضمنياً على مساعدة ب. وقد تنطوي على نقد لـ ب (لخذلانه أ)، أو نقد لـ أ

På väg mot det postsekulära. Tankar inder femton år (Uppsala: Acta Universitatis upsaliensis. Studies in Systematic Theology and Worldviews 2, 2014), pp.71-88.

(38) David Cockburn, 'Trust in Conversation'. *Nordic Wittgenstein Review* 3 (2014), pp.47-67, at p.65.

(لاعتماده على مساعدة ب بدون تفكير كأمر مسلّم به)[39]. وقد تكون 'أ وثِقَ بـ ب' وسيلةً لإعفاء أ من لوم التهور. لا تحدد الصيغة نوعاً وحدوياً للإسناد، تُطبّق الآن عليك وعلي، وتُطبّق الآن على أ و ب. إنها تؤثر في مَن تقولها له، وفي مَن تقولها عنه.

الختام

كان الملحظ الرئيسي لهذا الفصل هو أنه يبدو من المستحيل تحديد حالة ذهنية معينة للثقة، وبكل الأحوال، فإنّ وجود مثل هذه الحالة لن يُشكِّل معياراً لصحة إسناد 'الثقة'. غالباً ما تكون الثقة غير واعية وتُظهر نفسها تحديداً في حقيقة أنني لا أُفكِّر في موقفي على أنه موقف ثقة. لهذا السبب، فإنّ الشكل النموذجي لظهور الثقة هو 'الظهور السيئ الحال'. لا يتم الكشف عن المدى الكامل للعلاقة الموثوقة وطابعها عندما تسير الأمور كما يجب، لكنها تظهر أمام بعض التحديات. يرتبط هذا بالنقطة الثانية: تعتمد شروط إسناد الثقة على التباين المميز بين منظور الشخص الأول ومنظور الشخص الثالث. ترتبط نقطتا هذا الفصل من جهة أنّ كلتيهما تشكك في نوع معين من 'واقعية' الأوصاف الذهنية. لا تُعدّ التلفّظات حول الثقة تصريحات وصفية بالمعنى الضيق، لكنها تضع الحقائق في السياق المنطقي؛ والسياق سيتغيّر اعتماداً على مَن يتحدث وما هو الوضع الحالي.

أعتبر أنّ هاتين النقطتين تجسدان الميزات الرئيسية لكيفية عمل الحديث عن الثقة في التفاعل اليومي. ومع ذلك، لا يستطيع المرء أن يستن قانوناً بشأن هذه الأمور - بشأن ما قد يقوله الناس أو لا يقولوه. وكما جادلتُ في بداية هذا الكتاب، لا ينبغي أن نتوقع وجود تعريف واحد يلتقط، أو يضع قيوداً على، جميع الظواهر التي قد تنطبق عليها كلمة 'الثقة' بشكل مفيد. ما يمكننا القيام به

(39) كما أوضحت مناقشتي السابقة، هنالك فرق مهم بين هذين النوعين من النقد.

هو وصف بعض الألعاب اللغوية الحاسمة التي تظهر فيها 'الثقة'. تُفهم مفردات الوثوق، إذا جاز التعبير، بوصفها مجموعة من الأدوات التنظيمية التي تصف وتعدّل على حد سواء فهمنا للعلاقات الإنسانية التي تنطبق عليها. ومن هنا، فإنها تُعدّل أيضاً السياق ذاته الذي تنغرس فيه تلك العلاقات. كما أنّ الأقوال التي يقولها الناس في موقف ما هي **أيضاً** جزء منه، على الرغم من أنّ الأمر لا يعود إليهم وحدهم ليقرروا كيف ستؤخذ كلماتهم بالضبط. المستفاد من هذا الفصل هو أنّ أفضل رؤية لـ 'ماهية' الثقة لا تكون من خلال البحث عن الظواهر النفسية والسلوكية التي تمثلها الكلمات ذات الصلة، بل من خلال النظر في المواقف التي **تُثار** فيها 'الثقة' بوصفها مشكلة. في الحالات المهمة على الأقل، أن تُثير مسألة الثقة يعني أن تُفعِّل المنظور الأخلاقي.

الفصل السادس

التواصل، الصادقيّة، الثقة

ينصب تركز هذا الفصل على الآثار المترتبة على تباين طريقتين محتملتين للتفكير في اللغة والتواصل. فالسلوك اللغوي يمكن أن يُفهم بشكل تقريبي بوصفه نشاطاً لإصدار الأصوات، والذي يمكن من خلاله استخلاص استنتاجات تتعلق بالناطق ونيّاته واعتقاداته. لكنّ هذا لا يصل في الحقيقة إلى التصور الكامل للكلام بوصفه تواصلاً. في التصور البديل، أن تُفكر في الكلام بوصفه تواصلا يعني أن تُفكر في الناطق بأنّ لديه ما يقوله - الذي، كما سأُجادل، عني الاستعداد **لتصديق** ما يقال. تُشير فكرة أنّ المنطوق له معنى إلى فكرة أنّ للمنطوق قيمة ظاهرية؛ ستكون حجتي أنّ **ذلك** يعني أنّ **أخذ** المنطوق بقيمته الظاهرية هو الموقف الافتراضي. إنّ رؤية المنطوقات على أنها تنتمي إلى اللغة في المقام الأول لا يمكن فهمها بعيداً عمّا يسمى التزاماً بمعيار الصادقية [truthfulness].

ومع ذلك، لا ينبغي تعريف 'الصادقيّة' هنا على أنها مجّرد تطابق الجمل التصريحية للمتكلّم مع اعتقاداته ونيّاته. كذلك أداؤنا بوصفنا مستمعين يمكن أن يكون صادقاً أو غير ذلك. إنّ الصادقيّة في التواصل تفترض مسبقاً أننا مستعدون **لتلقّي** المتكلّم على النحو المنشود. تقوم إمكانية المعنى اللغوي على نوع من الاعتماد المشترك الذي يمكن وصفه، في بعض الحالات ولأغراض معينة، بالثقة. ما هي هذه الأغراض؟ تتطلب منا معالجة هذا السؤال في النهاية التفكير

في طريقة لا يكون فيها الخطاب الفلسفي مشروعاً خالياً من المنظور. يعتمد مغزى ما يقال فيه على مدى قدرتنا على التعامل بجدية مع المنظور الذي يستدعيه. وبذلك، فإنّ سؤال المغزى في الفلسفة هو أيضاً سؤال حول مواقفنا كفلاسفة.

التواصل بوصفه تلاعباً وقراءةً للأفكار

في كتابه *Trust: Self-interest and common good*، يكتب ماريك كون:

> تتمثل معضلة اللغة في أنّ الحيوان الذكي بما يكفي للتكلّم يبدو ذكياً جداً بحيث لا يمكن تصديقه. [...] لم يُنجز الابتكار التطوري أكثر من اللغة لزيادة احتمالية الخداع. [...] تكمن المشكلة الرئيسية للتطوري المهتم بإشارات الحيوانات في سبب كونها موثوقة. تطرح اللغة هذا السؤال في أكثر أشكاله إثارة للاهتمام. كيف يمكن لنظام الإشارات الذي يُسهّل الخداع أن يُصبح مترسّخاً في النوع الاجتماعي الذكي؟ عندما بدأ البشرانيون في الكلام، كيف عثروا على الأسباب لتصديق بعضهم البعض؟[1]

يستشهد كون بعمل ريتشارد دوكينز وجون كريبس[2]. إنّ سمات السلوك ذاتها التي تجعل نقل المعلومات ممكناً تجعل أيضاً الخداع ممكناً ومستحسناً في بعض الأحيان - ويبدو في بعض الحالات أمراً لا مفر منه. إنّ الوظيفة النهائية للسلوك التواصلي، كما هو حال أي سلوك، هي تعزيز كفاءة الحيوان - وبشكل رئيسي، نقل المادة الوراثية للحيوان إلى الجيل التالي. عادة ما يتطلب هذا ضمان بقاء الحيوان وفرصه في التزاوج. إذا كان أفضل تحقيق لهذه الأهداف هو

---

(1) Kohn, *Trust*, p.40.

(2) Richard Dawkins and John Krebs, ‘Animal Signals: Information or Manipulation?’, in John Krebs and Nicholas Davies (eds), *Behavioural Ecology: An Evolutionary Approach* (Oxford: Blackwell, 1978), pp.380-402.

من خلال الخداع، فسيكون الخداع وظيفياً من وجهة النظر التطورية. من ناحية أخرى، لن يتبع ذلك بالضرورة أن يُصدّق أي أحد **آخر** الرسائل التي يُرسلها الحيوان. وهذا يدعو إلى التساؤل كيف يمكن أن ينشأ نظام التواصل من الأساس في مثل هذه الظروف؟ يترتّب على ذلك وضع كلاسيكي يشبه معضلة السجينين. حيث يبدو أنّ المكاسب الفردية القصيرة المدى تتفوق دائماً على كل من المصالح الطويلة المدى والمصالح الجماعية.

السيناريو مبني على رؤية محددة حول اللغة والتواصل. يلخّصه كون:

> غالباً ما يسعى الحيوان إلى تحقيق مصالحه [...] من خلال التلاعب بالأشياء الموجودة في بيئته. إذا كان الشيء غير حي، فيجب على الحيوان استخدام القوة الجسدية لجعله يتحرك. وإذا كان حياً، فإنّ الحيوان قد يكون قادراً على حثه على القيام بالحركات المطلوبة بنفسه، من خلال إرسال إشارات إليه. يُسمى هذا الشكل من التلاعب بـ التواصل. [...] يمكن تمييز التواصل، على حد تعبير كريبس ودوكينز، بوصفه 'وسيلة يستفيد من خلالها الحيوان من القوة العضلية للحيوان الآخر'. يمكن القول إنه يحدث 'عندما يقوم الحيوان، الفاعل، بشيء ما... للتأثير على أعضاء الحس للحيوان الآخر، المتفاعل، بحيث يتغير سلوك المتفاعل لصالح الفاعل'[3].

إنّ هذه الرؤية حول التواصل هي هوبزية بالكامل. تماماً مثلما أنّ علاقة الفرد بالبيئة غير الحية تنحصر في البحث عن المنفعة وتجنب الضرر، فإنّ الغاية من التواصل هي توجيه حركات الكائنات الحية بطرق تخدم مصالح الفرد. لكن من الواضح أنّ الفرد المستهدَّف - 'المتفاعل' وفق اصطلاح كريبس ودوكينز، ويُسمى أحياناً بـ 'الضحية' - يفكر بنفس الطريقة بالمقابل، مما يؤدي إلى

---

(3) Kohn, *Trust*, p.23; Dawkins and Krebs, 'Animal Signals: Information or Manipulation?', p.283.

صعوبة إضافية. لن تميل المتفاعلات إلى الفعل إلا إذا بدا أنه من مصلحتها إنجاز الحركات المنبَّهة عليها. في مقال لاحق، يطوِّر كريبس ودوكينز هذه الفكرة أكثر من خلال اقتراح أنّ التواصل له جوانب ثنائية من التلاعب وقراءة الأفكار[4]. يحثّ التواصلُ المتفاعلَ على أداء الحركات، لكنه يعمل أيضاً كأساس للمتفاعل لاستخلاص استنتاجات حول الحالة الذهنية للفاعل وسلوكه المستقبلي. بطبيعة الحال، تنطوي الميزة الأخيرة على حاجة إضافية من جانب الفاعل لتطوير أساليب للتشويش، لأنه غالباً ما قد يكون من مصلحة الفاعل حماية عقله من القراءة. وهكذا، لدينا نوع من سباق التسلّح في تقنيات قراءة الأفكار المتطورة بشكل متزايد إزاء تطوير أساليب للتلاعب والتشويش.

هذه الاستنتاجات جوهرية بما فيه الكفاية، لكنّ التفسير المذكور للتو لا يزال يقلل من الصعوبات التي كان يجب تضمينها في تطور اللغة إذا ما تم افتراض أي شيء من قبيل السيناريو المقدَّم للتو. يعتقد المؤلفان أنّ الحيوانات المتواصِلة واجهت في مرحلة ما سؤال هل يجب **تصديق** الطرف المقابل. لكنّ السؤال هو ما إذا كان بإمكانهم الوصول إلى حد طرح هذا السؤال. يُثير تفسير التواصل بوصفه تلاعباً سؤالاً مفاده كيف يمكن للمتفاعِل أن يجتاز دائماً ببساطة رؤية الفعل التواصلي بوصفه علامة طبيعية بنفس المعنى الذي تدل فيه السُحُب المثقلة على المطر الوشيك، والحمّى على المرض، وذيل الطاووس الجميل علامة على لياقته البدنية. مالم يتم افتراض وجود قفزة نوعية من نوع ما، فإنّ المتفاعِل سيُدرك أفعال التواصل على غرار مؤشرات الحقائق الكثيرة حول **الفاعل**. يبدو أنه لا يوجد سبب يدعو المتفاعِل إلى التفكير في السلوك التواصلي بوصفه شيئاً يمكن تصديقه، بدلاً من شيء يمكن استخدامه كدليل لاستخلاص استنتاجات حول الفاعل وظروفه. إذن، بطبيعة الحال، لا يمكن **جحد** التواصل

(4) John R. Krebs and Richard Dawkins, 'Animal Signals: Mind-reading and Manipulation', in J. R. Krebs and N. B. Davies (eds), *Behavioural Ecology: An Evolutionary Approach*, 2nd edn (Sunderland, MA: Sinauer, 1984), pp.380-402.

أيضاً وبالتالي فهو بمعنى معين لا يمكن اعتباره تواصلاً من الأساس. تظهر فكرة أنّ للتواصل محتوًى ذا قيمة ظاهرية بوصفها فكرة متكلّفة: الأصوات التي يصدرها الفاعل هي ببساطة علامات طبيعية عن دوافعه، بما في ذلك الدافع المحتمل لإحداث الارتباك.

لصياغة ذلك بطريقة أخرى: بقدر ما يمكن التمييز بين التواصل الناجح وغير الناجح، بين الجيد والسيئ، فإنه بناءً على هذه الرؤية لا يمكن إجراء التمييز إلا من خلال الفائدة من التنبؤ أو التلاعب. بالطبع يتعارض هذا مع الفكرة التقليدية للتواصل بوصفه ناقلاً للمعلومات (فكرة تنطوي بالتأكيد على مشاكل خاصة بها، سيتم النظر فيها لاحقاً). وكما يقول كريبس ودوكينز، 'إذا تمّت مشاركة المعلومات من الأساس، فمن المحتمل أن تكون معلوماتٍ خاطئة'[5].

يرى المؤلفان أنّ المعضلة الموضحة في الفقرة المقتبسة الأولى تمثّل مشكلة عملية، ويقترحان أنه تم التغلب عليها تدريجياً في عالم الحيوان من خلال تطوير أنماط ثابتة من التفاعل. يوجد الآن بحثاً حياً حول دور الخداع في عالم الحيوان، وهو مجال بحثي لا يمكن مراجعته هنا لأسباب واضحة للعيان. لكنّ مشكلة الخداع لا تتعلق فقط بالحيوانات والمراحل الأولى من عصور ما قبل التاريخ البشرية التي يُفترض أنّ اللغة تطورت خلالها. فبقدر ما يُنظر إلى اللغة **أساساً** بوصفها مسألة تلاعب وقراءة-أفكار، فإنّ مشاكل الصورة المعروضة تنتقل إلى أي تواصل يحدث في المجتمع الحالي. بدلاً من ذلك، يجب تخيّل حدوث القفزة النوعية في مكان ما على الطريق من الحيوان إلى الإنسان. إنّ إدخال اللغة لا يزيد من أساليب الخداع المتاحة فحسب بل يخلق **نوعاً** جديداً من الخداع يختلف عن مجرد علامة طبيعية مخادعة.

---

(5) Dawkins and Krebs, 'Animal Signals: Information or Manipulation?', p.309; Kohn, *Trust*, p.24.

تشخيصي هو كالتالي: إنّ السؤال عن كيف يكون التواصل الصادق ممكناً تطورياً نشأ عند المستوى النظري لأنّ العلاقات بين اللغة والاجتماعية والعقلانية يُنظر إليها بوصفها علاقات خارجية. حيث يُنظر إلى الفرد على أنه مركز الدوافع-الجاهزة التي تم تحديدها إلى حد كبير بوصفها مصلحة-ذاتية. والعلامات اللغوية هي مجرّد وسائط للسعي وراء هذه الدوافع الجاهزة، ولا تُسهم بأي شيء جديد نوعياً - رُغمَ أنها باعتراف الجميع تزيد من تعقيد وتطوير المسعى. نفس الرؤية تمّ تطويرها بشكل صريح في الفصول الأولى من كتاب **اللفياثان** لهوبز[6]. لكن ربما يحتاج التواصل بالفعل في مراحله الحيوانية إلى أن يتم تصوّره بطرق أخرى غير هوبزية. بدلاً من ذلك، سيكون الموقف الأصلي القابل للتخيّل موقفاً تقوم فيه الحيوانات بمجموعة واسعة من الأشياء معاً: الفرار من الحيوانات المفترسة، والذعر، والسعي وراء الروائح المثيرة للاهتمام، والصيد، والتزاوج، والاقتتال، واللعب. يجب أن تُفهم فكرة 'العمل معاً' في هذه الحالة على أنها تنطوي على أكثر من مجرّد أداء فردي منسّق. إنه يدل على معنى تبدو فيه المعية 'بدائية': علينا أن نُفكّر في الحيوانات الفتية على أنها **أولاً وقبل كل شيء** تنضم إلى أبويها وأقرانها في أنشطتهم وبعد ذلك فقط تتعلم أساليب ومزايا، مثلاً، التقاط الديدان أو مطاردة الغزلان. في هذه المساعي يتطور نوع من التناغم المتبادل - ربما، كما تُشير الأبحاث البيولوجية العصبية الحالية، يتم تمكينه من خلال العصبونات 'المرآتية' للأنظمة الحركية للحيوانات[7]. في هذه المساعي المشتركة، قد يختلط التعاون والعداء منذ البداية وفي كثير من الحالات (على سبيل المثال في اللعب) يستحيل التمييز بينهما. تتطور القدرات التفكيرية

---

(6) Leviathan لهوبز، انظر الجزء 1، الفصل 4، ص [12-13]. كان بيتر وينش هو من لفت انتباهي في الأصل إلى أهمية فهم هوبز للغة في مشروعه العام، في Winch, 'Seminars on authority'

(7) Luciano Fadiga, 'Sensorimotor Processing of Speech and Language', Paper, Dynamics of Active Perception: *An Interdisciplinary Symposium on Perception and the Mind-Body Problem* (Helsinki Collegium for Advanced Studies, 15-16 May 2014).

للحيوانات جنباً إلى جنب التفاوت المتزايد في أنشطتها المشتركة؛ كل هذا يمكن وصفه تحت العنوان الجمعي ’المؤانسة=sociability‘ أو ’التناغم المتبادل‘. وفق الرؤية البديلة هذه، تتطور فكرة السعي العقلاني وراء مصالح الفرد داخل المؤانسة، وليس في مقابلها.

يُشير الاختلاف النوعي بين العلامات الطبيعية واللغة إلى أنّ السلوك اللغوي للفاعل يُنظر إليه من الناحية القصدياتية - بعبارة أخرى، بوصفه شيئاً مرتبطاً بشكل أساسي، لا عرضي فحسب، بمحتوى هادف. إنّ الرؤية البديلة الموضحة للتو تنزع فتيل، جزئياً على الأقل، مشكلة كيف كان التحوّل النوعي ممكناً. إذا افتُرِض أنّ نوعاً من المشاركة البدائية يكمن في قاع التواصل، فإنه يمكن رؤية التواصل على أنه مجرّد امتداد لمساعي مشتركة أخرى تنطوي مسبقاً على مقاصد مشتركة[8]. هذا هو حل ’المعضلة‘ التطورية حول اللغة. تُعتبر البيولوجيا التطورية لأسباب واضحة موجَّهة سلوكياً أكثر من معظم النقاشات حول اللغة البشرية. فعلى سبيل المثال، لا يمكنها تأييد الاقتراح القائل بضرورة حلّ الأسئلة المتعلقة بمقاصد الحيوانات عن طريق سؤال الحيوانات عمّا تقوم به. ربما لهذا السبب أيضاً، لا تَعتَبِر المقاربات التطورية للغة عادةً الفرق بين العلامات اللغوية والطبيعية أمراً مهماً. في المقابل، يُعدّ هذا الفرق أساسياً في الجدل الحالي في فلسفة اللغة والإبستمولوجيا حول ما الذي يَدخل في إخبار الآمور للآخرين.

(8) لا يُقترح هنا أنّ أي أطروحة معينة حول طبيعة التواصل اللغوي يمكن تأسيسها على أساس النتائج التجريبية حول التناغم المتبادل في تطور اللغة. هذا لأنّ أولاً، **تلك** الادعاءات ليست تجريبية بحتة أيضاً. ويمكن إعطاء الاكتشافات التجريبية (حول وجود العصبونات المرآتية، على سبيل المثال) عدداً من الأدوار المختلفة في التفسير الشامل. ثانياً، إنّ مجرد حقيقة أنه **من الممكن** اتخاذ منظور بديل هنا تُثبت مسبقاً أنّ الحقائق المتوفرة لا تجبرنا على التفكير في التواصل من خلال الاصطلاح الهوبزي.

الجدل حول الشهادة

لقد اقتُرح شيئاً من الحجج الصغيرة حول فكرة أنه إذا أردنا أن نفهم اللغة بوصفها تمتلك محتوًى قصدياً، فإنّ افتراض الصادقيّة مطلوب كموقف افتراضي ضروري. إحدى نسخها هي 'مبدأ الإحسان' الذي اقترحه دونالد دافيدسون. لا يمكننا أن ننسب معنى إلى منطوقات الأشخاص إلا إذا افترضنا أنّ العلاقة بين سلوكهم اللفظي ومعتقداتهم ليست عشوائية تماماً. يجب أن نفترض مسبقاً وجود اقتران بين الأصوات التي يُصدرها الأشخاص والظروف التي ستشكِّل بموجبها جملاً صادقة[9]. فعلى سبيل المثال، ربما نتمكن عندئذ من تأسيس ارتباط موثوق بين الطقس البارد والأشخاص الذين يقولون بلغتهم 'هنالك برد في الخارج'، تماماً مثلما قد نلاحظ وجود ارتباط بين الطقس ورؤيتهم مرتدين ملابس تقي من البرد.

ومع ذلك، يمكن القول إنّ افتراض وجود الاقتران لن يؤدي بَعد إلى الاختلاف بين العلامات الطبيعية واللغة. من السمات المركزية للتواصل اللغوي أننا نعتبر المنطوقات شيئاً يمكن تصديقه (وأحياناً لا يمكن تصديقه)، وليست فقط أدلة لاستخلاص استنتاجات حول ظروف القائل. هنالك فرق بين مراقبة الناس من النافذة، واستخلاص الاستنتاجات، وبين أن **يتمّ إخباري بواسطتهم** أنّ الجو بارد في الخارج. يوضّح ريتشارد موران هذه النقطة في ورقته 'Getting told and Being believed'[10]. 'إخباري=Being told' هو شيء أكثر من مجرّد مواجهة السلوك اللغوي للناس بوصفه مؤشراً موثوقاً على اعتقاداتهم.

تُعدّ ورقة موران مساهمة في الجدل الفلسفي الحيوي الحالي حول

---

(9) Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1984). Cf. Richard Moran, 'Getting Told and Being Believed', *Philosophers' Imprint* 5 (2005), pp.1-29, at p.3.
تُعدّ هذه الحجة مألوفة من عمل دافيدسون على التأويل الجذري، وهي حجة يلمّح إليها Moran (pp. 4, 15) دون أن يذكر دافيدسون بشكل صريح.

(10) Moran, 'Getting Told and Being Believed', p.4. (يرجع المثال إلى هذه الورقة أيضاً).

الشهادة، المتضمن أعمال C. A. J. Coady، ريتشارد موران، بنجامين مكمايلر وآخرين[11]. في هذا الجدل، لا تعني 'الشهادة' بشكل أساسي التأكيدات التي يتم الإدلاء بها في المحاكم والبيئات المماثلة، بل أي تصريح نعتبره صحيحاً بسبب قول شخص نثق به. تتميز المعرفة الشهادية بأنها معرفة غير مباشرة، لأنّ المستمع لا يكتسب المعرفة من خلال الملاحظة المباشرة للحقائق. لدينا هنا قضيتان رئيسيتان مترابطتان. على أي أساس يمكننا أن نقول على نحو مسوَّغ إننا نعرف شيئاً ما لأنّ شخصاً آخر أخبرنا به؟ إضافة إلى ذلك، إذا تم قبول المعرفة بواسطة الشهادة بوصفها نوعاً من المعرفة، فكيف يمكن مقارنتها من الناحية الإبستمية بالمعلومات المباشرة القائمة على الخبرة؟

يميّز موران بين رؤيتين محتملتين حول حالة الشهادة، هما **الرؤية الدليلية والرؤية التطمينية**[12]. وفق الرؤية الدليلية، 'يُعتبر الكلام نوعاً من السلوك البشري القابل للتأويل مثل أي سلوك آخر'[13]. تُعامل الشهادة ببساطة كدليل

---

(11) C. A. J. Coady, *Testimony: A Philosophical Study*; Angus Ross, 'Why do we Believe what we are Told?', *Ratio* 28 (1986), pp.69-88; Moran, 'Getting Told and Being Believed'; Richard Moran, 'Problems of Sincerity', *Proceedings of the Aristotelian Society* 105 (2005), pp.325-45; Edward Hinchman, 'Telling as Inviting to Trust', *Philosophy and Phenomenological Research* 70 (2005), pp.562-87; Paul Faulkner, 'On Telling and Trusting', *Mind* 116 (2007), pp.875-902; Paul Faulkner, *Knowledge on Trust*; McMyler, *Testimony, Trust and Authority*.

فيما يتعلق بهذا الجدل، لقد استفدتُ كثيراً من المناقشة مع جوناس أهلسكوج.

(12) موران في ('Getting Told and Being Believed')، وفي مواضع أخرى؛ يميِّز مكمايلر في (*Testimony, Trust and Authority*) بين **النموذج الدليلي** [evidential model= هنا يعتمد الجمهور إبستمياً على المتكلِّم لتزويد الجمهور بالدليل]، **ونموذج الوراثة** [inheritance model= هنا يعتمد الجمهور إبستمياً على المتكلم للتعبير عن اعتقاد ما يمكن أن يكون تسويغه متوارثاً]، ونموذج **الشخص الثاني** [second person model= هنا يعتمد الجمهور إبستمياً على المتكلم في افتراض نوع من علاقة الشخص الثاني تجاه الجمهور]، يتطابق النموذج الأخير مع الرؤية التطمينية. انظر (pp. 80-7, 87-91 and 91-4). (ما بين [] من وضع المترجم.)

(13) Moran, 'Getting Told and Being Believed', p.5.

لاتخاذ القرار بناءً على صدق ما يقوله المتحدث. إنها شي يجب أن نستخلص منه، بوصفنا محلَّفين، استنتاجات نتحمَّل مسؤوليتها وحدنا. ادعاءنا المعرفة لا يمكن أن يستند على نحو مسوَّغ **ببساطة** إلى حقيقة أنّ شخصاً ما أخبرنا بذلك. لا شك في أنّ شعبية الرؤية الدليلية يمكن إرجاعها إلى حقيقة أنها ترتبط بسلاسة بالنظرية التجريبية للمعرفة. فكما يُشير موران، إنّ الأساس المنطقي لها صاغه ذلك الفيلسوف التجريبي بامتياز، جون لوك، ودافع عنه كذلك ديفيد هيوم[14]. إذا كانت كل معارفنا تنشأ من الإدراك الحسي، فإنّ إخبارنا بشيء ما هو ببساطة طريقة أخرى تزودنا فيها حواسنا بمواد يجب معالجتها عبر ملكاتنا العقلانية. يحمل النموذج الدليلي وعداً باستيعاب الشهادة في تصور وحدوي لتسويغ دعاوى المعرفة. في الواقع، سأتّفق على أنّ الرؤية التجريبية، بناء على مستوى واحد من الوصف، يجب أن يقال عنها صادقة بشكل بديهي بمجرّد استبعاد فكرة المعرفة الفطرية. لكنها ستكون كذلك بناء على مستوى مبتذل للغاية، أي بمعنى أنّ سماع أي شيء من الأساس **يعني**، إذا أردت، أن تتلقّى بيانات من الإدراك الحسي. ومع ذلك، تتجاهل التجريبية تعقيد جميع الأشياء التي يمكن وصفها بأنها 'بيانات من الإدراك الحسي'.

أحد التعقيدات المهمة بشكل خاص في السياق الحالي هو الطريقة التي تتوسط فيها علاقاتُنا بالأشخاص الآخرين **علاقتَنا** بـ 'البيانات'. ناقشنا هذا مسبقاً في الفصل الرابع. في الواقع، تقترح الرؤية الدليلية أنّ اعتمادنا الإبستمي على الآخرين هو إلى حد ما نوع من **الضجيج** الذي يمنعنا من الحصول على رؤية غير متحيزة حول كيفية سَير الأمور. خذ بعين الاعتبار حقيقة أنّ الشاهد الفرد يريد أن يُصدَّق، بعبارة أخرى، يقصد التأثير على اعتقادات سامعيه. وفق الرؤية الدليلية، يمكن أن تميل هذه الميزة ذاتها للشهادة إلى تقويض قيمتها بوصفها دليلاً، تماماً كما هو الحال عندما يتم زرع 'دليل ما' عن قصد من قِبل شخص

(14) Moran, 'Getting Told and Being Believed', pp.1-2,9.

ما في مسرح الجريمة. يمكن أن تزودنا الإشارات والعبارات غير المقصودة - زلات اللسان واحمرار الوجه وما إلى ذلك - بأدلة أقل تحيزاً حول الأفكار الحقيقية للمتحدث بسبب طابعها غير المقصود على وجه التحديد[15].

يُميِّز بنجامين مكمايلر نوعاً إضافياً من الرؤية الدليلية يسمّيه **نموذج الوراثة.** وفق هذا النموذج يكون تسويغ الاعتقادات قابلاً 'للتوريث'. يُعامَل الشاهد بوصفه 'مؤمناً' لديه على ما يبدو أسساً وجيهة لما يدّعي أنه صحيح[16]. ربما كان موجوداً أثناء الحادث الذي تتم مناقشته الآن. وبالمثل، يمكن افتراض أنّ الأشخاص الذين تتم مقابلتهم بوصفهم شهوداً خبراء لديهم أسباب معتبرة لآرائهم. ومع ذلك، فإنّ المسؤولية النهائية لتقييم تصريحاتهم تبقى معنا، نحن الجمهور. يجادل مكمايلر بأنّ هذه الطريقة في فهم المعرفة الشهادية لا تزال تفشل في مراعاة ما يميزها، أعني حقيقة أننا نسوِّغ اعتقادنا في الشهادة من خلال الإذعان **لحجِّية** الشاهد.

إنّ جميع أنواع الرؤية الدليلية تتجاهل ما يمكن أن يصفه كل من موران ومكمايلر بأنه السمة الرئيسية لعلاقتنا بالشهادة. عندما نتعلق بكلام شخص ما تحت مظهر الشهادة، فإننا لا نعتبره مجرّد سلوك بشري مفتوح التأويل. بل نراه بوصفه 'دعوة إلى الثقة' من قِبل الشاهد لـ 'تحمّل المسؤولية'[17]. إنّ علاقتنا بالشاهد، كما يصفها مكمايلر، تتضمن 'الحق الإبستمي للإحالة'[18]. تعتمد المعرفة الشهادية بشكل جوهري على 'علاقات الحُجِّية والمسؤولية الموجودة بين المخاطِب والمخاطَب'[19]. عندما نؤكد شيئاً ما ونقول إنه صحيح لأننا سمعناه

---

(15) Moran, 'Getting Told and Being Believed', p.6.

(16) McMyler, *Testimony, Trust and Authority*, pp.88-9, citing D. Owens, *Reason without Freedom* (New York: Routledge, 2000), p.166.

(17) Moran, 'Problems of Sincerity', p.339.

(18) McMyler, Testimony, Trust and Authority, pp.61-4.

(19) McMyler, Testimony, Trust and Authority, p.94.

من شخص ما، فنحن 'ملزمون بإحالة الاعتراضات الواردة على هذا المحتوى [محتوى التصريح الشهادي] إلى المتكلِّم الأصلي'[20].

بإيجاز، إنّ المعرفة الشهادية فريدة من نوعها. حيث يتم قبول وجودها بوصفه حقيقة مُرّة حول ممارساتنا الإبستمية، تشبه إلى حد ما قدرتنا على الثقة بحواسنا[21]. إنّ الإدلاء بالشهادة يماثل أيضاً بطريقة معينة قطع وعد ما. في كلتا الحالتين، يتحمّل المتكلِّم الأصلي اللوم في حالة الكذب[22]. كما أنّ هنالك تشابهاً بين الاعتداد بكلام الشاهد وطاعة أمر ما. في كلتا الحالتين، يجادل مكمايلر، بأننا على الأقل على ما يبدو نقوم بشيء ما لسبب وحيد هو أنّ **الشخص الآخر** قال شيء ما. 'يبدو أنه السبب الذي لم يكن ليوجد لولا الحُجِّية التي يتحملها المتحدث في تقديم السبب للجمهور'[23]. من الناحية الأخرى، في حين أنّ التشابه يسطع بريقه، إلا أنه يمكن القول إنّه مضلل بمعنى أننا إذا صدّقنا بشخص ما من دون مزيد من اللغط، فإننا لا نقوم بأي شيء محدد (نحن ببساطة لا نشكك فيه) ولا نقدِّم أسباباً للتصديق، تحديداً لأنّ صدق ما قيل تم قبوله فوراً.

قبل النظر في هذه المناقشة بمزيد من التفصيل، تجدر الإشارة إلى أنّ الرؤية التطمينية يبدو أنها تعمل بشكل أفضل مع حالات التواصل الطبيعي **غير المضطرب**. إحدى الحالات التي نتحدث فيها حرفياً عن شهود يدلون بشهادتهم هي قضايا المحاكم. لكن في هذه الحالة يصعب القول إنّ المحلَّفين يقبلون الشهادة **ببساطة** على أساس حُجِّية الشاهد. فَهُم يتحملون المسؤولية النهائية عن

---

(20) McMyler, Testimony, Trust and Authority, p.94.

(21) McMyler, Testimony, Trust and Authority, p.137.

(22) McMyler, Testimony, Trust and Authority, p.100' Hinchman, 'Telling as inviting to trust'.

(23) McMyler, Testimony, Trust and Authority, p.149.

في هذا الصدد، يُقدِّم مكمايلر مماثلة مع تمييز هوبز بين 'الأمر' و'المشورة' (pp. 146-7). راجع هوبز (Leviathan, II: 25, pp.131-2).

حكمهم. يُتوقع من المحلَّفين أن يكونوا متشككين في الشهود وأن يُشكِّلوا رأيهم الخاص بهم، على الرغم من أنه لن يكون من الصحيح تماماً القول إنّ الشهادات ليس لها أي حُجِّية على الإطلاق باستثناء وضعها كأدلة محتملة. في بعض الحالات - على سبيل المثال، عند مقابلة الأطفال بوصفهم شهوداً - قد يكون من الضروري تحقيق توازن دقيق بين الطرق المختلفة المتعلقة بالشهادة[24]. وهكذا، قد نُظهر، أثناء التواصل، درجات مختلفة من المواقف الدليلية تجاه محاورينا مع الاستمرار في قبول أنّ هؤلاء الأخيرين يقدمون ادعاءات قابلة للتسويغ للتحدّث بصدق. كذلك يبدو أنّ مفهوم الحُجِّية مألوف أكثر في السياقات التي تكون فيها الادعاءات الإبستمية للشخص محل نزاع. فعندما يُخبرني صديقي أنه عاد للتو إلى المنزل من زيارة عمته، يبدو أنه من المتكلَّف القول إنني قبلت 'شهادته' حول رحلته على أساس 'حجيّته'. إنّ فكرة استحضار **الحُجِّية** تفترض مسبقاً نقاشاً يتم فيه الطعن في صدق ما قيل أو يكون من الطبيعي من ناحية أخرى توقع الخلاف. يتعين عليّ العودة إلى هذا المسار العام من الاعتراضات في نهاية الفصل الحالي. لكن على الرغم من الاعتراضات، فإنّ الرؤية التطمينية تستولي بلا شك على السمة المهمة لممارساتنا الإبستمية.

يقدِّم مكمايلر لمحة عامة مفيدة عن النقاش[25]. لكن قد يتم انتقاده لتهوينه من قضيته. فهو يقارن باستمرار الاعتماد على الشهادة مع حالات أخرى تم وصفها بأنها حالات تنطوي على 'استقلالية إبستمية'. من المفترض أنّ هذه هي حالات يصل فيها الفاعل إلى 'استنتاجاته الخاصة حول الأمور' إلى حد ما على غرار الرؤية التجريبية. وهذا يستلزم أن **لا** تتضمن 'الاستقلالية' بالمعنى التجريبي البحت تصديق كلام الآخرين. لكن تجدر الإشارة إلى أنّ المفهومية حتى في

(24) Julia Korkman, How (not) to Interview Children: Interviews with Young Children in Sexual Abuse Investigations in Finland (ébo: ébo Akademi University Press, 2006).

(25) See especially McMyler, Testimony, Trust and Authority, pp.10-44.

الحالات الموصوفة بأنها حالات يصل فيها الفاعل إلى استنتاجات مستقلة تعتمد على افتراض خلفية من التواصل غير المضطرب. إنّ التفكير في الاستقلالية الإبستمية والثقة بوصفهما مقاربتين حصريتين ومتنافستين للمعرفة من شأنه أن يؤدي إلى استنتاجات سخيفة. فعلى سبيل المثال، قد يكون من الممكن عندئذ المجادلة بأنّ تعلّم القراءة يميل إلى تقييد الاستقلالية الإبستمية للمرء، لأنه يشجِّع المرء على قراءة الكتب بدلاً من استكشاف الأشياء بنفسه. من المؤكد أنّ الرؤية الأكثر واقعية هي أننا نعزز استقلاليتنا الإبستمية تحديداً من خلال الاعتماد على الآخرين.

يقدِّم مكمايلر الرؤية الدليلية والرؤية التطمينية باعتبارهما أوصافاً لطريقتين بديلتين لكن متكافئتين ومستقلتين على نحو متبادل لجمع المعلومات من الكلام[26]. لكن بحسب ما يبدو لي، إنّ علاقتهما ليست متكافئة. فعلى المستوى الأساسي للغاية، يجب أن تُعتبر فكرة **إسناد معنى** إلى الفعل التواصلي مرتبطة داخلياً بالاستعداد المبدئي لقبول المعرفة من خلال الشهادة. إنّ كلمات المتكلم لا يمكن استخدامها على نحو مفهوم بوصفها أدلة من الأساس - كما في حالة ادعاء شخص ما شيئاً صادقاً **أو** كاذباً - مالم نكن مستعدين لقبول المتكلمين بوصفهم مصادر محتملة للصدق. بعبارة أخرى، تتضمن علاقتنا بالكلام **شكلاً** من 'الرؤية التطمينية' كأمر طبيعي. فنحن نقبل بأنه من الممكن للمستمع أن يتعامل مع المنطوقات بوصفها تطميناً؛ وبمجرّد تطبيق **ذلك**، يكون هناك مجال أيضاً لرفضها، وربما كذلك لمزيد من الاعتبارات 'الدليلية' حولها. تعتمد إمكانية فهم الناس الآخرين على الموقف الافتراضي المتمثل في الإيمان بأنّ اعتقاداتهم تتقارب في الصدق وأنهم عامة ما يخبروننا بما يعتقدون به[27].

---

(26) يبدو أنّ هذا ينتج من حقيقة أنّ مكمايلر، على غرار موران، يركّز على التطمين و'الاستقلالية' بوصفهما منهجين متناقضين **للتسويغ**، طريقتين يمكن للسامع أن يتعامل من خلالهما مع المنطوق، مع عدم مراعاة حالات مغزى المنطوق بحد ذاتها.

(27) See Hertzberg, 'On Being Trusted', p.198.

لا يمكن أن تكون نقطة البداية أنّ الناس بشكل عام من المحتمل ألّا يُخبرونا بالحقيقة؛ إذ لن يُعتبر ذلك موقفاً محايداً بل عدم ثقة عامة في إمكانية التواصل.

معيار الصادقيّة

في مقالته '*Nature and Convention*'، يقترح بيتر وينش ما بات يُعرف لاحقاً بـ 'حجة شكل-الحياة لأجل الصادقيّة'[28]. حيث يجادل بأنّ 'مفهوم المجتمع الذي توجد فيه لغة ما لكن لا يُعتبر قول الصدق فيه هو المعيار هو مفهوم متناقض ذاتياً'[29]. حتى لو كان بإمكاننا أن نقول لشخص ما كذبة في حالة فردية، فإنّ ما لا يمكننا تخيله هو لغة فاعلة لا يُفترض فيها مسبقاً معيار الصادقيّة بشكل عام. وبالتالي، 'فإنّ الالتزام بمعيار الصادقيّة **لا ينفك** عن التمييز بين التصريحات الصادقة والكاذبة؛ فمن دون أحدهما لا يمكن أن يوجد الآخر'[30]. إنّ إمكانية استخدام التواصل بشكل مخادع، كما في حالة لعبة الورق بين لاعبين عديمي الثقة على نحو متبادل، تفترض مسبقاً خلفية من الممارسات يكون فيها عدم الخداع هو المعيار[31]. يستشهد وينش بحالة السيناتور مكارثي، 'ذلك المتلاعب-المحتال في ردود الأفعال'، الذي قيل عنه إنه لم تكن لديه أي قناعات قوية تتجاوز سعيه الشخصي للسلطة:

> افترضت إجراءات مكارثي مسبقاً وجود رجال متعصبين حقيقيين، **يمكنهم** أن يختبروا الغضب والسخط الحقيقيين، وغير ذلك. وبالمثل، فإنّ

---

(28) Peter Winch, 'Nature and Convention', in Peter Winch, Ethics and Action (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), pp.50-72, first published in Proceedings of the Aristotelian Society 60 (1960), pp.231-52. Cf. R. F. Holland, 'Is Goodness a Mystery?', in R. F. Holland, Against Empiricism (Totowa, NJ: Barnes & Noble, 1980), pp.94-109.

(29) Winch, 'Nature and Convention', p.61.

(30) Winch, 'Nature and Convention', p.62.

(31) Winch 'Nature and Convention', p.67.

استخدام مكارثي 'أدوات العقلانية' - دعاوى موجزة متخمة، حواشي، وما إلى ذلك - لأجل إثارة إعجاب الناس تفترض مسبقاً وجود الشيء الحقيقي: شيء لا يمكن تفسيره من جهة فائدته في جعل الناس يفعلون بعض الأشياء المرغوبة ويعتقدون بها، بل ينطوي على أنّ بعض القيم تتم مراعاتها لمصلحتها الخاصة[32].

بالطبع هنالك حجج متقدمة على حجة وينش، أشهرها أطروحة كانط القائلة إنه من خلال قول كذبة ما، 'بقدر ما كانت كذبة في نفسي، فإنني أتسبب في أن تفقد التصريحات بشكل عام أي مصداقية'[33]. لا يمكن تحويل الخداع إلى ممارسة مقبولة بشكل عام، لأنّ ذلك من شأنه أن يُلغي إمكانية الوعد كلياً. إحدى الطرق المضللة المحتملة لتأطير وجهة نظر كانط ستكون في القول بأنه إذا كنا نرغب في أن يتم تصديقنا، فلا يمكننا في الوقت نفسه أن نحرص على وجوب أن يكون قول الأكاذيب مقبولاً بشكل عام. هذه العبارة في حد ذاتها صحيحة؛ لكنّ الصيغة قد تكون مضللة لأنها يمكن أن تُشير إلى الوجود الأولي لشيء ما - **الرغبة** في أن يتم تصديقنا - والاستنتاج اللاحق المتعلق بالطريقة الصحيحة لتحقيق الغاية الموجودة مسبقاً، كما لو أنّ النوع البشري كان قد قرر في يوم ما تأسيس معيار الصادقيّة **لأنهم** أرادوا أن يتم تصديق تصريحاتهم. مثل هذه القراءات لحجة كانط أصبحت غير قابلة للتصديق الآن بسبب نبذ كانط المعروف لمنطق الغاية تبرر الوسيلة في مسائل الأخلاق. أن أُفكِّر في أنه يجب أن يكون لدي سبب معين لكي أخبرك بالحقيقة يعني أن أعتبر نفسي كاذباً مسبقاً.

---

(32) Winch, 'Nature and Convention', pp.98-9.

(33) Immanuel Kant, 'On a Supposed Right to tell lies from Benevolent Motives', in *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, trans. Thomas Kingsmill Abbott, 4th rev, edn (London: Longmans, Green and Co., 1889), pp.461-6, at p.362. Cf. Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals* (Indianapolis: Hackett Publishing company, 1981), pp.402-3; A similar argument was presented by St Thomas Aquinas; see Alasdair MacIntyre, 'The Privatization of Good'. *Review of Politics* 52 (1990), pp.344-61, at pp.356-7.

لكن الأهم من ذلك كله، أنّ تقديم حجة كانط هذا سيفتقد نقطة أكثر جوهرية. من دون وجود معيار الصادقيّة لن تكون هناك تصريحات لنبدأ منها. إنّ الصادقيّة والتواصل يأتيان في حزمة واحدة: الرغبة في التواصل هي الرغبة بشكل العام في التواصل بصدق. لا يمكننا أن نرغب في التحدّث **بشكل غير صادق** حتى يتم ترسيخ الصادقيّة بوصفها المعيار[34].

كيف إذن تختلف حجة وينش عن حجة كانط؟ أقترح طريقة واحدة لصياغة ذلك: بالنسبة لـ وينش، إنّ 'الحزمة' أكبر من تلك التي عند كانط. فهي تتضمن طريقة كاملة للحياة: عندما نفكّر في خطاب عقلاني يجب أن نفكّر في النهاية في الأشخاص الذين يخاطبون بعضهم البعض والذين يحاسبون بعضهم بعضاً على ما يقولونه ويفعلونه. إنّ فكرة الاختلاف ذاتها بين الصدق والكذب، التي هي قوام الفكر العقلاني، مرتبطة بالحياة الاجتماعية حيث يكون كلامنا محل اعتداد. ما ينبغي أن نأخذه الآن بعين الاعتبار هي شروط **وجود هذا الشيء مثل** الاعتداد بكلام شخص ما. يجب علينا أن نفترض مسبقاً وجود حياة اجتماعية يكون فيها الناس مسؤولين أمام بعضهم البعض. في حياة من هذا النوع، أن تقول شيئاً ما يعني أن تؤيده أو تتحمل اللوم أو السخرية إذا لم تستطع. أن تكون عقلانياً يعني أن تكون شخصاً يمكن أن يلتزم بكلماته، ومن خلالها، بكلمات من تتكلم معهم. هنالك ترابط بين العقلانية والصادقيّة والأخلاق؛ توجد العقلانية **بين** الفاعلين في شكل ممارسات اجتماعية مشتركة.

هذا يعني أيضاً، بحسب ما يبدو لي، أنّ ما يُعرف بالالتزام باحترام وعود المرء ليس معياراً منفصلاً ربما تم تقديمه في وقت ما **بعد** تأسيس علاقات تواصلية هادفة بين الجماعة البشرية. إنّ التواصل هو بالفعل شيء يشبه الوعد. وقاعدة أنني أُلزم نفسي بشيء ما من خلال ما أقوله، وفق وجهة النظر هذه،

(34) See also Mark Owen Webb, 'Why I Know about as Much as You: A Reply to Hardwig', *The Journal of Philosophy* 90 (1993), pp.260-70, at pp.269-70; C. A. J. Coady, 'Testimony and Observation', *American Philosophical Quarterly* 10 (1973), pp.149-55, at pp.152-4.

ليست فعالة فقط عندما يستدعيها الشخص عن وعي، على سبيل المثال في سياق الأفعال الكلامية التي تتضمن نُسَخاً من عبارة ’أعدك‘[35]. لا يكون للكلمات معنى في المقام الأول إلا في ’مجتمع يرتبط فيه الناس مع بعضهم بشكل وثيق لدرجة أنّ قول شخص ما شيئاً يعني بالنسبة له أن يُلزم نفسه أمام الآخرين‘[36].

هنالك شيء آخر: لا ينبغي مساواة الصادقيّة مع التطابق واحداً-لواحد بين تصريحات المرء والواقع. إذ يبدو أنّ الالتزام بالصادقيّة لا يتطلب وجود بعض العلاقات **الخاصة** دائماً بين كلمات المرء والحقائق حول كيفية سير الأمور. إنّ الصادقيّة ليست مطلوبة فقط في الجمل التصريحية حول الحقائق المزعومة. لا تُشكل النكات والقصص استثناءات عن معيار الصادقيّة بل هي تطويرات إضافية لها. إنّ الصادقيّة ليست التزاماً بصدق **كلام** المرء بقدر ما هي التزام بصدق **علاقته بالمحاور**. يُتوقَّع أيضاً أن تكون الفطنة والضحك والردود عليهما ’صادقة‘ بدلاً من أن تكون تلاعبية أو ازدواجية[37]. فكِّر في الفرق بين النكات غير المؤذية والمزاح المنطوي على شكل من أشكال التنمر. لا تكون الفكاهة محمودة على الدوام، لكن لا يمكننا تخيّل أنّ النكات تطورت بوصفها ممارسة ما إلا إذا تم اعتبار غياب كل أشكال الحقد بشكل عام هو المعيار في رواية النكات[38].

قدّم ر. ف. هولاند اعتراضاً على ’حجة شكل الحياة‘[39]. ففي حين أنّ

---

(35) See Also Oswald Hanfling, ‘How We Trust One Another’, *Philosophy* 83 (2008), pp.161-77, at pp.169-70.

(36) Winch, ‘Nature and Convention’, p.66.

(37) See Alasdair MacIntyre, ‘The Privatization of Good’, p.357.

(38) النكات التي تهدف إلى السخرية من الآخرين لها أوجه شبه واضحة مع ممارسات الإقصاء الاجتماعي. لكن لم يكن من الممكن انتشارها تحت ستار **النكات**، بما في ذلك الإصرار المتنمر بالعادة على أنّ أي احتجاج من قِبل أولئك الذين تم اختيارهم بوصفهم أهدافاً للمزح سيُظهر فقط نقصان حس الدعابة فيهم، مالم يكن المعيار العام هو أنّ النكات ليست ضارة أساساً.

(39) Holland, ‘Is Goodness a Mystery?’, pp.1001-7.

حجة شكل الحياة تُظهر أنّ التواصل يفترض مسبقاً التزاماً عاماً بالصادقيّة، إلا أنها لا تفسّر التأثير الذي قد يكون للصادقيّة على النظرة الأخلاقية للفرد. ميّز وينش هذه النقطة لاحقاً على أنها مسوَّغة(40)، لكن بحسب ما يظهر لي لا يؤثر ذلك على حجته العامة. بل، في الواقع، إنها تحيد عنها، لأنه يصعب أن يكون في نية وينش التوصّل إلى أي نوع من التسويغ أو التفسير لمعيار الصادقيّة. لم يكن من اهتماماته في هذا المنعطف مناقشة الاعتبارات المحددة التي قد توجِّه الالتزامات الأخلاقية للشخص في المجتمع القائم. بل أراد التعبير عن فكرة الحزمة الكاملة للمجتمع بوصفه جماعة أخلاقية، وليس انتزاع جزء واحد منه لمعالجته بشكل منفصل. تُبيّن مناقشة وينش لكتاب فيتغنشتاين **في اليقين** في مواضع أخرى أهدافه بشكل أوضح(41).

لم تُكتب مقالة 'Nature and Convention' بوصفها نقداً لهوبز، لكن من الواضح أنها كانت جزءاً من مشروع وينش الأكبر للعمل على إيجاد بديل للتصور الهوبزي للعلاقة بين الحياة الاجتماعية والعقلانية. ففي حين رأى هوبز المجتمع بوصفه مجموعة من الأفراد الذين يجب أن يتأسس تعاونهم من خلال الاحتكام إلى مصالحهم العقلانية، رأى وينش الحياة الاجتماعية بوصفها إبداعاً عفوياً ارتبط أصله بالضرورة بتطور العقلانية. لا يعني هذا أنّ المجتمع عقلاني أو أنّ أصول المجتمع يمكن اشتقاقها من العقلانية. على العكس تماماً، اعتقدَ وينش أنّ ضروب العلاقة الأخلاقية وعلاقات الاعتماد التي تُميِّز الحياة الاجتماعية هي **جانب** من جوانب عقلانيتنا. لا يجب النظر إلى العقل العملي على أنه ببساطة الملكة التي تمكّننا من التفكير من الغايات إلى الوسائل والعكس صحيح. بل يشمل شبكة كاملة من الممارسات وأنماط التفكير التي تؤلف معاً الإنسان العاقل [Homo sapiens] بوصفه كائناً مفكراً.

---

(40) Peter Winch. 'Introduction', in Peter Winch, *Ethics and Action* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), pp.1-2, at pp 4-5.

(41) See Winch, 'Certainty and Authority'; Winch, 'How is Political Authority Possible?'.

كان التفكير بالنسبة لوينش، إذن، نشاطاً اجتماعياً في الأساس، وكانت الاجتماعية نفسها هي جانب من التفكير. إنّ وحدة المجتمع البشري هي 'وحدة تنطوي أساسًا على **مفاهيم**'[42]. ومن خلال مشاركة 'النَحوْ' الذي عن طريقه نجعل عالمنا مفهوماً - من خلال العيش في عالم مفهوم مشترك - فإننا نرتبط أيضاً مع بعضنا البعض. هذا مثال توضيحي على ادعاء وينش أنّ 'العلاقات الاجتماعية بين البشر والأفكار التي تجسّدها أفعالهم هي في الحقيقة نفس الشي لكن منظور إليها من وجهات نظر مختلفة'[43]. تتناقض هذه الوحدة العفوية للحياة الاجتماعية بشكل صارخ مع اعتقاد هوبز بأنّ المجتمع لا يمكن أن يكون موحَّداً إلا من خلال خضوعه للسلطة المطلقة للسيادة. كما أنها تتناقض أيضاً مع التنظير الاجتماعي ما بعد الهوبزي بقدر ما كان هذا التنظير يهدف إلى حل المعضلة الهوبزية من دون التشكيك في نقاط انطلاقها. في وصفه للعلاقة الأخلاقية التي تخلق السياق التواصلي، يستخدم وينش كلمة 'الثقة' أيضاً'[44].

لوغستروب: الثقة في المحادثة

في عمله على أخلاقيات الثقة، سلَّطَ اللاهوتي ك. إي. لوغستروب الضوء على هذه القضايا. حيث بدأ من ملاحظة أنّ الثقة العفوية عادة ما تكون سمة من سمات اللقاءات البشرية. فبشكل عام، نحن لا نفترض أبداً من البداية أنّ الشخص الذي نلتقي به كاذب؛ نقوم بذلك فقط إذا ضبطناه سابقاً وهو يكذب. نحن نصدّق الآخر إذا جاز التعبير مقدَّماً، حتى لو كان غريباً تماماً جالساً

(42) Peter Winch, 'Authority', in A. Quinton (ed.), *Political Philosophy*. Oxford Readings in Philosophy. (Oxford: Oxford University Press, 1972), pp.97-111, at p.99, italics in the original. Originally published in *Proceedings of the Aristotelian Society* 32 (1958-9), pp.235-40.

(43) Peter Winch, *The Ideas of a Social Science and its Relation to Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1958), p.121.

(44) Winch, 'Nature and Convention', p.64.

بجوارنا في القطار[45]. بالطبع، تفترض هذه الملاحظات مسبقاً فرض الحالة السوية، لكنّ الفكرة هي أنّ الظروف التي تحفّز الشكوكية يجب معاملتها بوصفها تعقيدات فُرضت على موقف أبسط، موقف يُعدّ من الناحية المنطقية هو المعيار. إنّ فكرة لوغستروب عن الثقة الأساسية لها صلة أيضاً بسؤال ما الذي يمكن أن يعني الالتزام بالصادقيّة. إذ يكتب عن استجابتنا لنبرة الصوت:

> تنتمي الثقة بالمعنى الأولي إلى كل محادثة. في المحادثة البسيطة، يكشف المتكلمون عن أنفسهم، وهو ما يظهر في حقيقة أنه في مجرّد القيام بمخاطبة الآخر، يتم توجيه طلب معين إلى الآخر [...] في هذا الخطاب بحد ذاته - بغض النظر عمّا إذا كان المحتوى مهماً أم لا -، يتم استخدام نبرة معينة، يخرج فيها المتكلِّم، إذا جاز التعبير، خارج نفسه، بحيث يُصبح الآن موجوداً في علاقة الخطاب بالمخاطَب [...] ولا يستمع إلى النبرة التي استخدمها المتكلِّم أو يرفض سماعها، وبذلك يتجاهل ذات المتكلِّم، مادام المتكلِّم نفسه قد أقدمَ على ذلك. حقيقة أنّ الكلام برمّته مضمَّن في هذه الثقة الأولية تظهر أيضاً من خلال حقيقة أنه حتى الملاحظة التافهة تماماً ستبدو كاذبة إذا لم يكن المتكلِّم مصدِّقاً أنه سيتم تلقّيها في ضوء الروح التي قُصدت بها[46].

يتحدث لوغستروب أيضاً عنا بوصفنا 'نُسلِّم' حياتنا إلى حد ما 'بين يديّ' الآخر[47]. قد يتضمن هذا دراما غير ضرورية، في بعض المواقف على الأقل. فكما يُشير، قد تنحدر هذه العلاقة إلى شيء بسيط مثل إفساد مزاج المرء في الوقت الحالي، ولكن قد تكون أيضاً شيئاً مهماً للغاية لدرجة أنّ حياة المرء

---

(45) Løgstrup, *Den etiske fordring*, p.17. (جميع الاقتباسات من هذا العمل هي من ترجمتي).

(46) Løgstrup, *Den etiske fordring*, p.24.

(47) Løgstrup, *Den etiske fordring*, p.28.

بأكملها تكون على المحك[48]. يؤكد لوغستروب على أنّ 'استخدام نبرة معينة في الموقف التواصلي وتلقيها من الآخرين بالطريقة الصحيحة يُسلِّط الضوء على جانب مهم من الصادقيّة ولكنه مهمل بالعادة. لا ينبغي النظر إلى **قول شيء ما** بوصفه فعلاً أحادي الجانب لكنه ربما يكون فعلاً متبادَلاً لمتكلِّم يُفصح عن نيّاته. إنّ قول المتكلِّم يحصل على معناه عندما يتناوله المخاطَب؛ فهو ليس كاملاً بحد ذاته. وبالتالي، فإنّ 'الصادقيّة' في التواصل هي نفسها لا تعتمد على محتواها وعلاقة المحتوى بالصدق، بل على العلاقة التواصلية بين المتكلمين. أتذكر هذا بشكل مؤلم عندما آمل أن أُقدِّم اعتذاراً لكنّ الغفران مرفوض. عندها يمكنني القول من دون تهويل إنّ الآخر يُمسك بحياتي بين يديه. من الأمثلة الأخرى التي تكون فيها نبرة صوتي مرفوضة: عندما أعتزم إلقاء مزحة ما وأُقابَل بوجه لا يعتريه أي انفعال؛ أو استحضر التذمّر وأقابل بطلب التوقف عن التأفف. هذا النوع من الأخذ والعطاء والشعور بحال المرء هو أمر نموذجي جداً للتواصل ككل. ببطء وجهد شديدين نغامر قاصدين الجليد الرقيق الذي بيننا ونرى إلى أي مدى يمكن أن يحملنا. تتعمق علاقتنا أو تتعثر لأننا نشجِّع أو نرفض مثل هذا التقارب ببراعة. يقول لوغستروب، إنّ هذا النوع من المغامرة للقاء الآخر ينطوي على الثقة، بصرف النظر عما إذا كان محتوى ما قيل له أي أهمية متأصلة.

إنّ الجملة الأخيرة لـ لوغستروب في الفقرة المقتبسة - حول ملاحظة المرء 'ستبدو كاذبة' - ليست أطروحة تجريبية حول كيف **يبدو** صوت المتكلِّم. إذا كان الأمر كذلك، فستكون دعوى تجريبية خاطئة، لأنه من الواضح أنه بإمكان الممثل الجيد أن يستخدم على نحو كاذب نبرة صوت تبدو مقنعة. يُبيّن لوغستروب شيئاً مهماً حول طبيعة العلاقة بين المتكلِّم والمخاطَب. فالشك في أنّ كلامي لن يتم تلقّيه على النحو المنشود يُضفي عليه شعوراً بفقدان البداهة

---

(48) Løgstrup, *Den etiske fordring*, p.25.

الفورية. يبدو صوتي مُحرِجاً لأنّ **الموقف** مُحرِج[(49)]. وبالتالي، هنالك طَلب للثقة موجَّه نحو كل من المتكلِّم والمخاطَب: للمتكلِّم بأنه يجب عليه المضي قدماً فيما يفكِّر فيه حقاً، وللمخاطَب بأنه يجب أن يقابل المتكلِّم باهتمام وانفتاح[(50)]. يُشير كوكبرن في مناقشته لـ لوغستروب إلى أنّ المحادثة بالنسبة له هي 'شكل من **الأشكال الاتصال** بين البشر'[(51)]. ومن باب التفكر فيما يُباين ذلك: اختلاس السمع لملاحظة ما هو أيضاً طريقة يمكننا من خلالها التعرّف على الأشياء عبر الاستماع إلى كلام الناس، لكنها لن تكون شكلاً من أشكال الاتصال بهم[(52)]. وكما هو الحال في رواية بوي، قد يتم إخراج الاعترافات من الناس. لكن هذه المواقف لن تنطوي على مطلب أخلاقي للصادقية المتبادلة. في التواصل بوصفه اتصالاً، يخاطِب المتكلِّم المستمع وقد يكون مسؤولاً أمامه. في المقابل، ينشأ التوقّع المسوَّغ الذي مفاده أنّ المخاطَب يجب أن يُعطي المتكلِّم أفضل تفسير ممكن. يُشير كوكبرن إلى أنّ هذه المتطلبات وهذا النوع من الثقة هي السياق الطبيعي لهذا النوع من الاتصال، وليست وسيلة لتحقيق غاية إضافية ما؛ على سبيل المثال، إنها ليست موجودة 'لكي' يكون التواصل ممكناً[(53)]. إنّ هذه الطريقة في النظر إلى التواصل تُعيد أيضاً توجيه تركيزنا بعيداً عن مجرّد الأسئلة المتعلقة بالدقة الوقائعية للمحتوى المتناقل تواصلياً، إلى

---

(49) قارن مناقشتي السابقة لتجربة غارفينكل مع 'الثقة' (Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, p.51).

(50) تكتب كارين بوي في *Kallocain* (ص. 175): 'لم يكن الجميع صادقين بما يكفي لسماع الحقيقة، هذا هو الشيء المحزن. يمكن أن يكون هنالك جسر بين الشخص والشخص - طالما كان ذلك طوعياً، نعم، طالما تم تقديمه كهدية واستلامه كهدية. أليس غريباً كيف أنّ كل شيء يفقد قيمته بمجرّد أن يمتنع عن أن يكون هدية - حتى الحقيقة؟'

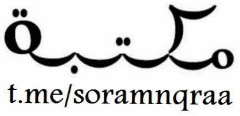
(51) Cockburn, 'Trust in Conversation', p.63.

(52) Cockburn, 'Trust in Conversation', p.52.

(53) Cockburn, 'Trust in Conversation', p.58.

المعنى الأوسع الذي تكون فيه العلاقة نفسها تُجسِّد 'الصادقيّة' أو غيابها. أن ترى التواصل على أنه مجرّد نقل للمعلومات يعني أن تتجاهل دوره الأساسي بوصفه علاقة بين المتكلِّمين الذين يُظهرون، بدرجة أكبر أو أقل، انفتاحاً والتزاماً تجاه بعضهم البعض. يكتب كوكبرن، مطوِّراً رؤية لوغستروب:

> إنّ المحادثة هي شكل من أشكال الاتصال بين الناس؛ ما دام ليس لدي اهتمام **بالشخص**[54] - مادام اهتمامي بما يقوله، أو بما **يعني** كلامه، يكون مرتبطاً بشكل بحت بحاجتي إلى المعلومات أو بقدرتي على التنبؤ بسلوكه المستقبلي أو السيطرة عليه - فإنّ هنالك معنى ما لا أكون (أو أكون) من خلاله متحدِّثاً معه من الأساس[55].



'الصورة' مقابل الحضور الحقيقي

بالنسبة لـ لوغستروب، تتأسس الصادقيّة في العلاقة التواصلية عندما تكون كلمات المتكلِّم مقصودة بالفعل ويتم أخذها على النحو المقصود. ومع ذلك، يشير إلى أنّ التواصل غالباً ما تُشوهه ما يسمّيه 'صور'[56] الآخر. بدلاً من رؤية الآخرين على ما هم عليه، نتحدث إلى الصور التي نصنعها لأنفسنا عن 'أنواع' الأشخاص الذين يُفترض أن نواجههم. مع تقدّم التواصل وتعمّقه، عادة ما يؤدي الحضور الفيزيقي للآخر إلى انهيار 'الصورة' لتحلّ الحقيقة محلها[57]. من ناحية أخرى، يناقش لوغستروب كذلك حالةً تربح فيها الصورة على حساب الحضور

---

(54) إنّ النزاع بين ملاحظات كوكبرن ويل (انظر أدناه) هو ظاهري فحسب. فكلاهما يتحدث عن الاهتمام بالشخص نفسه بدلاً من طريقته في الظهور في خُطط الآخرين وتحيزاتهم.

(55) Cockburn, 'Trust in Conversation', p.57.

(56) Billed, plural: billeder: 'pictures', 'images'.

(57) Løgstrup, *Den etiske fordring*, pp.22-3.

الحقيقي[58]. في هذا المثال من رواية **نهاية هاورد** لـ إي. أم. فورستر، يحدث اجتماع بين الشخصيات الرئيسية، ليونارد باست والأخوات شليغل. حيث تكون علاقاتهم مضطربة من البداية بسبب أفكارهم المسبقة عن نوع الشخص الذي يكون عليه الآخر بوضوح. إذ يعتمدون على الصور النمطية المدعومة بالتلميحات البصرية مثل الملابس والأثاث والسلوك العام، وهي إشارات عن الوضع الاجتماعي في مجتمع شديد الوعي الطبقي. وبذلك حتى الحضور الجسدي للآخر، المنظور إليه بهذا المعنى الواسع، يمكن أن يمنعنا من العثور على بعضنا البعض لأنّ كلَّ واحدٍ منا لا يهتم في الواقع إلا بالحاجيات التي دائماً ما نُحيط أنفسنا بها.

يوضِّح الأمير ميشكين، بطل رواية **الأبله** لدوستويفسكي، كل من سيطرة 'الصورة' علينا والقوة التحريرية للثقة. تناقش غلوريا أورجي بإيجاز ميشكين في كتابها المختصر والممتع عن فلسفة الثقة. تحتوي الرواية على العديد من مواضع الغموض، لكنّ أورجي، ربما تتفق مع معظم القراء، في وصف بطلها بأنه بريء وموثوق به. يُعدّ موقف ميشكين تجاه ناستازيا فيليبوفنا ذا أهمية خاصة، وهي العلاقة التي يدين لها الكتاب بالتوتر الديناميكي الرئيسي فيه. في مجتمع سان بطرسبرغ، يُنظر إلى ناستازيا على أنها امرأة مشكوك في سمعتها. على عكس أي شخص آخر، يؤمن ميشكين بها على الفور؛ فتصفه بالمقابل على أنه 'أول إنسان رأته في حياتها'[59]. تصف أورجي موقف ميشكين على أنه تعبير عن براءته. حيث تكتب:

> يصل [...] ميشكين إلى سان بطرسبرغ، إلى مجتمع شهواني وقاسي وفاسد، مع نظرة مليئة بالسذاجة والطيبة [...] إنّ ثقة ميشكين بالآخرين، بكل واحد، هي شعور لا تحركه المصلحة الذاتية، بل يقوم على جهله

---

(58) Løgstrup, Den etiske fordring, pp.20-3.

(59) Fyodor Dostoevsky, *The Idiot*, trans. Constance Garnett (London: Heinemann, 1946), p.171, Ch. XVI. Garnett translates *celovek* (human being) as 'man'.

> بالطبيعة البشرية، على نظرته الساذجة والنقية إلى العالم. ومع ذلك، فإنّ ثقته تتمتع بخاصية العمل العجيب المتمثلة في تحويل الأشخاص الذين يقابلهم، وجعلهم يحيون في بُعد من أبعاد ذواتهم كان في السابق بعيداً عن متناولهم[60].

إنّ أورجي محقّة في تأكيدها على القوى التحويلية لثقة ميشكين. فهي مثال على كيف أنّ صادقيّة أحد المتكلمين تولِّد صادقيّة في الآخر. لكنني لا أعتقد أنّ وصف ميشكين بأنه بريء وساذج يجسّد أهم سماته. إذ الكتاب نفسه يترك هذه النقطة مفتوحة على نحو لافت؛ والشخصيات الأخرى في الرواية لديها باستمرار آراء مختلفة عنه. حيث يتضمن السرد عدة أمثلة عن ميشكين وهو ينظر من خلال خُطط الآخرين، وإن كان في بعض الأحيان يتماشى معهم عن دراية بالرغم من ذلك. لذا، فهو لا يبدو بشكل عام أكثر سذاجة من أولئك الذين يحاولون خداعه. مع أنّ الرواية تسمح بقراءات مختلفة، إلا أنه يبدو لي أنّ تأويلات ميشكين على أنه ببساطة جاهل بأساليب العالم تشكّل نقيصة تقلِّل من أهميته، رغم أنني متأكد من أنّ أورجي لن تودّ القيام بذلك. قد نُعجب ببراءة الطفل لكن لا يمكن أن نقتدي بها، ولا تتحدى بشكل مباشر فهمنا لذاتنا كبالغين. إذا تم وصف ثقة ميشكين بناستازيا على أنها نتيجة لسذاجته، فإنّ النتيجة النهائية هي استبعاد الاقتراح الأكثر جدية: أنّ ناستازيا **ليست** مخلوقاً خبيثاً بائساً، وأنّ ميشكين كان محقاً بشأنها في حين أنّ الآخرين أعماهم التحيّز.

يعمل استبعاد تحدّي ميشكين للعُرف الاجتماعي على دعم ثقافة تهنئة

---

(60) Origgi, Qu*'est-ce que la confiance*?, pp.29-30, my translation. 'Mychkine [...] débarque à Saint-Pétersbourg dans une société mondaine, féroce et corrompue, avec un regard totalement naïf et bon sur le monde. [...] Cette confiance de Mychkine à l'endroit des autres, de tout le monde, est un sentiment désintéressé, basé plutôt sur la méconnaissance de la nature humaine, sur le regard pur et naïf qu'il porte sur le monde. Et pourtant sa confiance a le pouvoir thaumaturgique de transformer les gens qu'il rencontre, de leur révéler à eux-mêmes une dimension de leur nature qui ne leur était pas accessible.'

الذات النموذجية للمجتمع الذي يقدِّم لنا دوستويفسكي لمحة عنه. غالباً ما يُداعب دوستويفسكي التناقض بين العُرف والواقع من خلال السماح لصوته السردي بتبنّي النغمة المصقولة لهذا المجتمع الراقي المفترض. يصف الراوي أعضاءه الرئيسيين بلغة هي من ذات النوع الذي من المفترض أن يحبّذوا تقديم أنفسهم فيه. حيث يتميز أفاناسي إيفانوفيتش توتسكي الثري بوصفه:

> رجلاً حسن المظهر ذا شخصية مبجّلة، طويل القامة، ممتلئاً نوعاً ما، أصلعاً قليلاً مع شيب. لديه خدود وردية ناعمة متدلية وأسنان زائفة. ويرتدي ثياباً فضفاضة ومفصّلة جيداً من كتّان فاخر على الدوام. وكانت يداه البيضاويتان ممتلئتين وتسرّان الناظر إليهما. وكان يرتدي في أول أصابع يده اليمنى خاتم ألماس باهض الثمن[61]. يتمتع توتسكي بـ 'مزاج فني وكياسة استثنائية'[62]. لكن ما إن تتكشّف الحبكة، يتيقن القارئ بأنّ هذا المعجب العظيم بالجمال الأنثوي عديم الضمير تماماً مع النساء.

يتألف ماضي ناستازيا المروّع بأكمله من حقيقة أنّ توتسكي، الوصي القانوني عليها آنذاك، قد اعتدى عليها جنسياً وهي في سن السادسة عشرة، وأنها 'كانت هادئة وسعيدة في محيط لطيف'[63]. وفي سن الرابعة والعشرين، لم تعد تسكن مع توتسكي. حيث غدت الآن مصدر إحراج بالنسبة له - على الرغم من 'أنه كان بإمكانه في الحال التخلّص من إزعاج بعض الأشخاص الأنذال التافهين أو العفو عنهم تماماً [!]'[64]. يرغب توتسكي في إبعادها بطريقة ما؛ وعلى نحو مواتٍ الآن يرغب غانيا، موظَّف ثانوي، في الزواج منها لأجل المال. وعلى ما يبدو أنّ صاحب العمل الذي يعمل فيه غانيا، الجنرال

(61) Dostoevsky, *The Idiot*, pp.146-7, Ch. XIV.

(62) Dostoevsky, *The Idiot*, p.35, Ch. IV.

(63) Dostoevsky, *The Idiot*, p.37, Ch. IV.

(64) Dostoevsky, *The Idiot*, p.39, Ch. IV.

إيبانشين، لديه خطط أخرى لحثه لاحقاً على 'بيع زوجته' له(65). في حين أن الجميع يتفق سراً على أنّ حياة ناستازيا الآن خالية من العيوب - أنها امرأة 'ذات حياة فاضلة'(66) - إلا أنّ وصمة فضيلة الأنثى المفقودة [كذا في الأصل] لا يمكن إزالتها أبداً.

إنّ ميشكين هو الشخص الوحيد الذي يرى بشكل تام خلال هذه التمثيلية. فهو يُدرك ناستازيا بوصفها امرأة مظلومة بشدة. ورفضه إدانتها هو تعبير عن قدرته على تجاوز الشخصية المحددة اجتماعياً. وبهذه الطريقة، فهو أحد ممثليّ القدرة التي تصفها سيمون ويل بـ **الاهتمام**: الاستعداد لتلقّي ما يقوله الآخر من دون أن يُقحم أفكاره الخاصة في الأمر. تُشير ويل في مقالتها 'الشخصية الإنسانية' إلى أنّ هذا النوع من الاهتمام يتوافق مع أن تقول لشخص ما، 'إنّ **شخصك** لا يثير اهتمامي' لكن ليس، '**أنك** لا تهمني'(67). هذه السمة ثابتة في أفعال ميشكين؛ فهو لا يُكيّف حديثه مع فروقات الطبقة، أو الجندر، أو المجموعة العمرية حتى. في الفصل السابق، أَسَرَه الحديث مع الخادم أثناء انتظار استقباله في منزل الجنرال إيبانشين:

> بدت محادثة الأمير بسيطة بما فيه الكفاية، لكنّ بساطتها ذاتها لم تجعلها إلا أقل ملاءمة مع الوضع الحالي، ولم يستطع الحاضر المتمرس إلا أن يشعر بأنّ ما هو مناسب تماماً من رجل إلى رجل كان غير مناسب نهائياً من زائر إلى خادم(68).

---

(65) Dostoevsky, *The Idiot*, p.120, Ch. XI.

(66) Dostoevsky, *The Idiot*, p.121, Ch. XI.

(67) Simone Weil, 'Human Personality', trans. Richard Rees, in Siân Miles (ed.), *Simone Weil Ù An Anthology (London: Virago Press, 1986), pp.69-98; see also Peter Winch, Simone Weil: 'The Just Balance'* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp.203, 160.

(68) Dostoevsky, *The Idiot*, p.16, Ch. II.

باختصار، إنّ هذا الموقف هو أحد مواقف الموضوعية [Sachlichkeit]، أي السماح لأقوال الناس وأفعالهم بأن تُحسب على ما هي عليه، لا بوصفها نقلات في اللعبة الاجتماعية. إنّ ميشكين واقعي بمعنى أكثر واقعية من رجال العالم المتزاحمين عليه وعلى ناستازيا. فهو يصغي **إليهم** لا إلى ما يصنعونه من صور لأنفسهم؛ وهو **يستمع** إليهم بدلاً من حشر كلماتهم في خططه وأفكاره.

موضع 'الثقة' في الأفكار المختلفة للغة

إنّ جميع الحجج الرئيسية الثلاث حول التواصل التي نظرنا فيها بتفّهم - تلك التي قدّمها موران ومكمايلر، ووينش وكذلك لوغستروب وكوكبرن - تخبرنا بطريقة ما أنّ التواصل ينطوي على نوع من العلاقة 'الأخلاقية' بين المتكلِّم والمخاطَب. إنّ المتكلِّم مسؤول عن كلماته والمخاطَب يأخذ بها بناء على الثقة. على أية حال، هنالك سبب لاستخدامي اقتباساتٍ مروّعة حول 'الأخلاقي' في الجملة السابقة. في كل حالة من هذه الحالات، يمكن إبداء نفس الاعتراض على الصورة المعروضة. وقد ألمحتُ إلى أشكال مختلفة منه في مناقشاتي للحالات الفردية. لتوضيح القلق بشكل عام: ما هي **قوة** الادعاء بأنّ اعتمادنا على كلام المتكلِّم يتضمن الحجيّة (كما هو الحال مع موران ومكمايلر)، أو الالتزام الأخلاقي(كما هو الحال مع وينش)، أو الثقة (كما هو الحال مع لوغستروب وكوكبرن)؟ كل كلمة من هذه الكلمات الكبرى تمثِّل مفهوماً يمكن استحضاره بشكل طبيعي عندما يكون هناك شيء ما **على المحك**. لكن ما هو نوع الدور الذي تلعبه في أوصاف الحالات غير الإشكالية؟

لن أُخبرك، 'أخبرني توم عن خُطط إجازته بالأمس، وقد **تلقّيت ذلك منه على محمل الثقة**'، إلا عند التلميح إلى أنّ توم قد يتعرض إلى بعض الأذى. ومع ذلك، افترض أنه ليس هنالك ما يثير الشك في القضية وأنّ توم ذهب لرؤية عمته كما أخبرني بالضبط. لكننا، مع ذلك، لن نُشير إلى محادثتي مع توم بوصفها مثالاً عن **صادقيته**، أكثر من أنّ الحركة العادية لذراعي ستُعتبر عادةً حالةً عن

'محاولتي' تحريك ذراعي و'النجاح' في ذلك. يكون لهذا الحديث جدوى عندما يضطرب المسار الطبيعي للحياة. يتم تعبئة مفهوم الصادقيّة على سبيل المثال عندما يُصبح '**عدم الكذب**'، كما يقول هولاند، 'سلوكاً روحياً'[69]. ربما أتحدَّث عن توم بوصفه شخصاً ملتزماً بالصادقيّة عندما يرفض الكذب رغم الضغوط الخارجية القوية. لكن على نفس المنوال، هذا هو بالضبط الموقف الذي **لا** يُعتبر فيه وجود العلاقات الأخلاقية غير المضطربة أمراً مسلَّماً[70]. بهذه الطريقة، من الصعب أن نرى بالضبط ما هو الدور الذي يجب أن يعطيه المرء للتصريح الذي مفاده أنّ التواصل ينطوي على علاقة أخلاقية. عند غياب التباينات **المحددة** بين الصادقيّة والكذب، ما الذي سيعطي الحياة لدعوى أنّ مناقشتي مع توم تتضمن الصادقيّة والثقة؟

من الناحية الأخرى، إحدى وظائف هذه العبارات الفلسفية هي مقارنة التواصل الذي يتم كما ينبغي له مع الحالات غير الشرعية التلاعبية. توصف الأخيرة بطريقة ما باعتبارها حالات تواصل أقل 'واقعية'. لكنّ هذا يُسبِّب مشاكل أيضاً، لأنّ تلك الأفعال التلاعبية تنطوي على التحدّث أيضاً. كيف تكون هذه الحالات أقل 'واقعية'؟ وعليه، قد يبدو وصف التواصل بأنه يتضمن التزاماً بالصادقيّة أو الثقة أنه إمّا غير ذي صلة (في التواصل الروتيني غير المضطرب) أو عرَضي (عندما يكون هناك شيء حقيقي على المحك).

إنّ الفكرة التي تُعطي مجالاً لهذا النوع من الحديث يجب أن تنطوي على استدعاء نوع من التباين؛ ففي التواصل الطبيعي أو المثالي، ليس هنالك عدم ثقة

---

(69) Holland, 'Is Goodness a Mystery?', p.107

(70) علاوة على ذلك، من الممكن تصور أن يكون لديك رؤى مختلفة عن المكان الصحيح للصادقيّة في الحياة. قد يقول أحدهم 'لم يسبق لي أن ادّخرت الكثير من الاهتمام بالصدق' ويعني بذلك كملاحظة **أخلاقية**. سيشير، على سبيل المثال، إلى الأهمية المهيمنة للقيم الأخرى مثل العطف أو الإحسان، والتواجد هناك لأجل مَن يحتاجك.

على الرغم من حقيقة أنّ تخيّل وجودها قد يكون معقولاً بطريقة ما. إنّ سؤالي عن ماذا يعني القول إنّ التواصل 'برمّته' ينطوي على علاقة أخلاقية يُقصد به أن يكون سؤالاً حقيقياً، وليس طريقة ملتوية مني لرفض ذلك الوصف. إنّ الوصف ليس - على الأقل ليس بأي طريقة بسيطة - ادعاءً وقائعياً لأنّ التواصل المخادع موجود بالفعل. بدلاً من ذلك، إنه يقدّم منظوراً ما. السؤال الذي يجب طرحه هو ما الذي يمكن إنجازه من خلال تقديم الادعاء؛ ما هي الإمكانية المباينة التي يستبعدها ذلك الادعاء.

يُشير كوكبرن، الذي يعترف بهذه الصعوبة[71]، في ردّه إلى أنّ الادعاء له مكان طبيعي واحد؛ أعني، النقاش الفلسفي، الذي يخلق بحد ذاته سياقاً معيناً. تميل ثقافتنا الفلسفية إلى معاملة الشك - المتعلق بالناس والعالم الطبيعي على حد سواء - بوصفه الموقف الافتراضي. في هذه البيئة، هنالك مجال للادعاء بشكل هادف أنّ الثقة مضمّنة في كل المحادثات[72]. يشير الادعاء إلى رفض فكرة أنّ الجوانب الأكثر أساسية لحيواتنا بوصفنا كائنات اجتماعية مفكِّرة يجب أن تكون موضع شك حتى يتم إنتاج مسوغات خارجية. هذا هو السياق إذن، أو على الأقل جزء منه: خطاب الهوبزية والشكوكية الفلسفية. المؤلفون الذين استشهدتُ بهم بالطبع لديهم أجندات مختلفة جزئياً. فموران ومكمايلر يبدو أنهما يرغبان صراحة في الاستعلاء على التحدّي الشكّي، في حين يرغب وينش في إثبات عدم اتساق الافتراضات - في هذه الحالة التجريبية والهوبزية - التي تكمن وراء الشكوكية حول التواصل. ولوغستروب بدوره يحاول تطوير فهم لمطلب محبة الجار.

على أية حال، مع أنّ الشكوكية الفلسفية هي جزء مهم من الصورة الخلفية، لا أعتقد أنها تمثلها كلها. ففكرة أنّ الثقة متأصلة في التواصل الطبيعي

---

(71) Cockburn, 'Trust in Conversation', pp.18-19, making a reference to Lagerspetz and Hertzberg, 'Trust in Wittgenstein'; see also Lagerspetz, *Trust,* pp. 135-6, 150.

(72) Cockburn, 'Trust in Conversation', pp.19-20.

ليست فقط ترياقاً لعلاج الارتباك في النقاش الفلسفي الداخلي. بل بطريقة تكون بموجبها أكثر من تلك المرتبطة بالطريقة التي لا يكون فيها كتاب **في اليقين** لفيتغنشتاين مجرد، أو حتى بشكل رئيسي، محاولة لدحض الشكوكية. ففي هذا العمل، يصف فيتغنشتاين، من ناحية، الغياب العادي للشك الذي يميِّز مساعينا المختلفة، موضحاً أننا في حقيقة الأمر لا نأخذ الشكوكية على محمل الجد. ومن ناحية أخرى، من خلال التركيز على ممارساتنا اليومية بشكل عام بوصفها شيئاً يتضمن 'اليقين'، أو 'الثقة'، أو 'أخذ الأمور على نحو مسلَّم به'، أو 'غياب الشك'، يستدعي بشكل ضمني منظوراً تأملياً من خارج تلك الممارسات، منظوراً تظهر من خلاله الحالة السوية بوصفها شيئاً رائعاً يستحق التعجّب. هذا اليقين العام هو شيء يختلف عن اليقين المحدد الذي قد يُميِّز أفعال شخص ما. فعلى سبيل المثال، يمكن وصف عمل الجرّاح البارع بأنه يتضمن درجة من اليقين في مقابل ذلك الخاص بالمبتدئ. في هذه الحالة، نتعجب من الأداء المحدد. ومع ذلك، بالحديث عن اليقين العام قيد النظر الآن، فإنّ التباين ليس تبايناً بين عمل أكثر أو أقل براعة بل هو تباين بين الموقف الطبيعي والتأملي[73].

يميِّز الفيلسوف كريستوفر روبنسون بين نوعين من المنظور المرتبط بالنشاط الفلسفي: منظور مستوى-الشارع للحياة العادية ومنظور قمة-الجبل 'للمُنظِّر المراقب' الذي ينظر إلى تصميم مدينة اللغة من الأعلى[74]. ويتحدّث تحديداً عن عمل فيتغنشتاين، لكن يبدو أن التمييز قابل للتطبيق على نطاق أوسع - ليس

---

(73) حول **في اليقين** وحجة الشكوكية، انظر (Sense and Certainty) لماري ماجين. [وأنظر لمزيد من التفصيل، كتاب **فتجنشتاين** و"**في اليقين**" لأندي هاملتون الصادر حديثاً وبترجمتنا عن دار ابن النديم- المترجم.]

(74) Christopher C. Robinson, *Wittgenstein and Political theory: The View from Somewhere* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), pp.14, 18-19.

واستعارة اللغة بوصفها مدينة هي بطبيعة الحال من فيتغنشتاين، **التحقيقات الفلسفية**، الجزء الأول، الفقرة 18.

فقط على الفلسفة بل على أنشطة تفكيرنا ككل، على الأقل عندما تتخذ منحًى فلسفياً. ومن خلال تبنّي منظور من خارج الممارسة المتاحة على الفور - وإن لم يكن بالضرورة رؤية 'من اللامكان' - نحصل على رؤية لبعض سماتها التي ربما **يتوجب** أن تلفتنا بوصفها محيرة. لكنّ هذا النوع من 'الوجوب' مشروط باهتمامنا بالموضوع؛ ليس هنالك ما يُثبت أنّ هذا النوع من الموقف التأملي هو النوع الصحيح عالمياً. فعلى سبيل المثال، ليس من 'الحقيقة' أنّ التواصل دائماً ما ينطوي على الثقة، لأنّ هذا الوصف يمكن إبطاله بسهولة من خلال الاستشهاد بأمثلة عن التواصل تتسم بعدم الثقة. ومع ذلك، أن تقول إنّ التواصل **الحقيقي** ينطوي على الثقة يعني ألّا تسعى إلى التشريع بشأن الاستعمال الصحيح لكلمة 'تواصل'. بل إلى تسليط الضوء على حقيقة أنّ مفهومنا عن التواصل يتطلب التمييز بين الحالات الأصلية والفاسدة كإطار عام.

على المستوى العام من هذا النوع، فإنّ فكرة أنّ التواصل ينطوي على الثقة هي سمة مميزة للتواصل بنفس المعنى الذي يكون فيه وجود ثنائية الصدق والكذب شرطاً للتفكير المنطقي. يفترض التواصل الحقيقي وجود أشخاص ملتزمين ببعضهم البعض بوصفهم مصادر للصدق. خلاصة القول هي: إنّ أي فهم لما يحدث في الموقف التواصلي مشروط بكيفية ارتباطه بانعدام الثقة وغياب انعدام الثقة. إنّ احتمالية انعدام الثقة في التواصل لا تكون ممكنة إلا على خلفية تكون فيها الثقة هي الموقف الافتراضي.

الفصل السابع

الثقة الأساسية

يلعب مفهوم الثقة **الأساسية** دوراً مهماً في نقاش الثقة الفلسفية. تتمثل الفكرة، باختصار، في أنّ بعض أشكال الثقة المعمَّمة تكون ضرورية للحياة البشرية وحتى للسلامة العقلية لكي تسود. نحن بحاجة إلى الإيمان بالاستمرارية الأساسية للحياة الاجتماعية من حولنا، ويجب أن نتصرف بناء على افتراض أنّ الناس بشكل عام ليسوا معادين أو يودّون خداعنا. توحي فكرة الثقة الأساسية أيضاً بأنّ هذا الموقفَ عديمُ الأسس من الأساس؛ يجب أن تكون الثقة الأساسية فطرية [innate] أو أولية [primordial]. ففي البداية، نحن نواجه العالم بإحساس بديهي بالثقة، وهو أساس طبيعي للنمو اللاحق لمقاربات أكثر انعكاسية لعالم العلاقات المادية والإنسانية. هذا الموقف الأساسي هو 'الشرنقة الواقية' التي تحمينا من إدراك عجزنا المطلق أمام العالم[1]. تنفجر هذه الشرنقة في بعض المناسبات، كما في حالة الإساءة العنيفة، وتترك الضحية في كل مرة مع شك عميق تجاه العالم أو قيمته.

تظهر المخاوف المختلفة التي تحفِّز الحديث عن الثقة الأساسية في الغالب معاً في المناقشة، ولكن لأسباب تحليلية من المفيد معالجتها بشكل منفصل. قبل

---

(1) Giddens, Modernity and Self-Identity, p.40.

كل شيء، تمّ تقديم الثقة الأساسية بوصفها علاجاً محلياً للمشاكل الداخلية في الصور الفردانية والعقلانية للفاعلية. فمن المعروف أنّ افتراضاتها الرئيسية حول العقلانية الفردية تثير شكوكاً حول ما إذا كان بإمكان التفكير المنطقي من أي نوع أن يُنتج نوع الثقة الذي يبدو أنّ الحياة الاجتماعية الطبيعية تستلزمه. يبدو أنّ العقل يقف إلى جانب الشكوكية. حيث يبدو أنّ هنالك حاجة إلى شيء ما كثقل موازِن. تقترح فكرة أنّ أسس الثقة لها أصل غير عقلاني مخرجاً من هذه المعضلة. في حين أنّ المؤلفين الذين يقدمون هذه الرؤية يستفيدون أحياناً من الأبحاث في علم النفس التنموي، إلا أنه ينبغي التأكيد على أنّ الحجة مستقلة عن النتائج التجريبية. يُنظر إلى الثقة الأساسية في وصفها شرطاً ما قبل عقلاني للفاعلية البشرية على أنها افتراض مفروض علينا **بالنظر إلى المقاربة العقلانية العامة للفاعلية الاجتماعية** التي تكون نموذجية من ناحية أخرى للكثير من النقاشات.

قد يتم أيضاً تقديم فكرة الثقة الأساسية بوصفها طريقة للتشكيك في هذا الفهم العقلاني للفاعلية بدلاً من محاولة ترميمه. وفق هذه الرؤية البديلة، يجتمع العقل البشري والاعتماد بين-الشخصي معاً. إنّ الاعتماد على الآخرين بناءً على الثقة ليس مجرّد شرط نفسي مسبق للعقلانية بل هو في حد ذاته جانب من جوانب العقل البشري. فعلى سبيل المثال، في كتاب **في اليقين**، يستكشف فيتغنشتاين حقيقة أنّ تفكيرنا مُضمَّن **بشكل بديهي** في السياقات الاجتماعية. وسؤال **ما** الذي يمكننا تصديقه يستلزم سؤال **مَن** الذي يمكننا تصديقه. إنّ اتخاذ موقف نقدي أو متشكك، رُغم أنه ممكن وجدير بالثناء غالباً في حالات محددة، إلا أنه لا يمكن أن يأخذ بشكل مفهوم شكل الشكوكية الشاملة لأنه دائماً ما ينطوي على الثقة في بعض الاتجاهات الأخرى.

أخيراً، إنّ فكرة الثقة الأساسية لها معقولية انفعالية، وبشكل أساسي كوسيلة لوصف الحالات التي يتم فيها انتهاكها أو تكون غائبة فيها. إذ يمكن وصف الحالة المؤلمة للناجين من جرائم العنف بأنها فقدان عام للثقة في

العالم[2]. من الواضح أنّ هذا النوع من القلق يشير إلى اتجاه مختلف عن الأسئلة حول العقلانية التي ذُكرت للتو. يصبح مفهوم الثقة الأساسية موضوعياً، ليس كَردّ فعل على التشكيك في الفاعلية العقلانية، بل كوسيلة للتعبير عن البُعد الأخلاقي لعلم النفس البشري. أن تقول إنّ الثقة الأساسية لشخص ما قد اهتزت يعني أن تقول إنه قد تعرض لأذى شديد، دون أن تُلزم نفسك بالضرورة بأي نظرية معينة حول الظهور السيكولوجي للثقة. فعلى سبيل المثال، ستكون طريقة جيدة لوصف ناستازيا فيليبوفنا من رواية **الأبله**. إنّ الحديث عن أنواع معينة من الأذى بوصفها مدمِّرة للثقة الأساسية للشخص لا يعني بالضرورة أنّ التجارب اليومية لأولئك الذين **لم** يتأذوا بهذه الطريقة تتميز بمشاعر ثابتة من الثقة. وبالتالي، يبدو لي أنّ بعض الاهتمام على الأقل في علم نفس الصدمة الذي يظهر في الجدل الفلسفي يرجع أصله إلى المخاوف التي تستدعي اللغة الأخلاقية للثقة. تتجلى الثيمة الأخلاقية في أعمال كتّاب أمثال لوغستروب وسيمون ويل.

الثقة بوصفها استجابة للشكوكية

تصف ترودي جوفييه 'الثقة الأساسية'، مستشهدةً بـ توماس لورنس:

> إنّ الثقة الأساسية، أو الثقة الاجتماعية الأساسية، هي توقّع أنّ الآخرين الذين لا نعرفهم لا يشرعون عمداً إلى إلحاق الأذى بنا - من خلال الكذب، أو الجرح، أو القتل [...] من دون هذه الثقة الأساسية، كما يقول توماس، ستغدو الحياة 'لا تطاق' [...] إذ الأنشطة العادية مثل إرسال الأطفال إلى المدرسة، والقيادة، وتناول الطعام في المطاعم، واستخدام الأنفاق، والتسوّق تنطوي على العرضة للطعن هذه - سواء أدركنا ذلك أم لا[3].

---

(2) Bernstein, 'Trust', pp.396-9.

(3) Govier, *Social Trust and Human Communities*, p.32. Cf. Laurence Thomas , *Living Morally* (Philadelphia: Temple University Press̃ 1989).

يمكن بسهولة مضاعفة الأمثلة من الأدبيات الفلسفية. فعلى سبيل المثال، يدّعي نيكلاس لومان أنّ 'الشخص الذي يسير غير مسلّح بين رفقائه الرجال يضع ثقته فيهم'؛ و'الغياب الكامل للثقة سيمنعه حتى من الاستيقاظ في الصباح'[4]. وتخلص لورين كود إلى أنه من دون وجود هذه الثقة في الخلفية، 'سينهار المجتمع ببساطة'[5]. في كثير من الأحيان يتم اعتبار فكرة أنّ الحياة في المجتمع محفوفة بالمخاطر بطبيعتها أمراً مفروغاً منه. وفي مقال مثير للتفكير حول الثقة الأساسية، يطوِّر جيّ إم بيرنشتاين أيضاً هذه الرؤية بناء على الضرورة الشاملة للثقة. حيث يؤكد على أننا نحتاج إلى الثقة، لكنه يطرح أيضاً ما يبدو وكأنه مشكلة لا مفرّ منها: الحالة التي تم تحديدها بوصفها 'المفارقة المفتعلة للثقة'. فوفقاً لبيرنشتاين، 'إننا نادراً ما نمتلك سبباً كافياً، إذا كان ذلك ممكناً، في المستقبل أو في الماضي، لتبنّي موقف الثقة'[6]. في المستقبل، في التخطيط، حيث لا يمكن للوثوق أن يظهر إلا بوصفه خياراً غير آمن. وفي الماضي، حيث تكون الثقة أسهل تمييزاً حيثما أتضح أنها لم تكن في محلها. يكتب بيرنشتاين:

> من وجهة نظر العقل، يمكن أن يكون السؤال الوحيد هو: هل يمكنني أن أتخذ موقف ثقة تجاه هذا الآخر؟ لكن بمجرّد صياغة السؤال على هذا النحو، فإنّ شرط العقل هو أنه من أجل الوثوق يجب أن أُقرِّر هل لدي السبب الكافي لاتخاذ موقف إيجابي تجاهه أم لا. إنّ السؤال عن السبب يجب أن يكون سؤالاً عن تأييد موقف ما تجاه الآخر لأنني بمجرّد أن أضع الآخر في موضع التساؤل، أكون قد ابتعدتُ مسافة عنه؛ ولا يمكنني

---

(4) Luhmann, *Trust and Power*, pp.25,4.

(5) Lorraine Code, 'Second Persons', in Marsha Hanen and Kai Nielsen (eds), *Science, Morality, and Feminist Theory* (Calgary: University of Calgary Press, 1987), p.377. Also see Trudy Govier, 'Trust, Distrust, and Feminist Theory', *Hypatia* 7 (1992), pp.16-33.

(6) Bernstein, 'Trust', p.404.

التغلّب على هذه المسافة إلا من خلال التوصّل إلى حكم أو قرار بالإيجاب. لا شيء أقل من ذلك سيكون كافياً[7].

إذا بدأتُ بالبحث عن أسباب للوثوق، فإنّ اللعبة انتهت بالفعل. ذلك أنني أنظر مسبقاً إلى الآخر مع ارتياب، ربما بنفس الطريقة التي كنت سأعتبره بها كاذباً بالفعل إذا اعتقدتُ أنّ هناك حاجة إلى أسباب للتصديق بأنه يخبرني بالحقيقة. تؤكد نقطة بداية التحقيق نفسه أنّ موقفي يمكن أن يرقى على الأكثر إلى الاعتماد - أي مالم يتم تحويله لاحقاً إلى ثقة أصلية من خلال 'قفزة ثقة'[8] غير خاضعة للمساءلة من الناحية العقلانية. وبذلك، فإنّ ما يحدده بيرنشتاين بوصفه 'وجهة نظر العقل' لا يمكن أن يؤدي إلى موقف عام عن الثقة. الحجة واضحة إلى حد ما[9].

بشكل عام، يقبل بيرنشتاين بنظرية الائتمان لباير حول الثقة: تعني الثقة أننا نأتمن الآخرين على بعض جوانب رفاهيتنا. إنّ أفعالنا في الائتمان تكون مسوَّغة عقلانياً إذا كان بالإمكان إثبات مساهمتها في رفاهيتنا. ومع ذلك، يعتقد أننا نادراً ما نضع، إن كان ذلك ممكناً، تلك النظرية موضع التنفيذ. لا تقوم الثقة على التقييم العقلاني للبيانات المتاحة لأنّ الثقة نفسها 'مُرشِّح' غير واعي مشوِّه للبيانات. يجادل بيرشتاين بأنه عند 'حجب الدليل المقابل وتشويهه'، تكون الثقة محدودة في أفقها التفسيري'، مما يعني 'عدم الحساسية الجزئية للتدقيق المتعمّد'[10]. علاوة على ذلك، يعتقد بيرنشتاين أنّ العقل لا يكفي حتى في المهمة الأكثر تقييداً المتمثلة في تحفيز **الاعتماد**. بالكاد يمكن أن تكون الأسباب الاستراتيجية للاعتماد مقنعة بشكل عقلاني. أي نوع من الاعتماد سيضعنا بحكم

---

(7) Bernstein, 'Trust', p.404-5.

(8) Bernstein, 'Trust', p.404, fn 1.

(9) تم تقديم شيئاً من هذا القبيل في الفصول السابقة من هذا الكتاب. انظر مناقشتي للاختيار العقلاني في الفصل 2 وانظر مناقشتي لـ 'الظهور السيئ' للثقة في الفصل 5.

(10) Bernstein, 'Trust', pp.402-3; compare Karen Jones, 'Trust as an Affective Attitude'.

التعريف في حالة من الضعف أو العرضة للطعن. ليس هنالك طريق آمن منطقياً من العقلانية إلى الثقة في أي وصف. هذا التفكير يترك بيرنشتاين مع سؤال، 'كيف تكون الثقة ممكنة؟'[11]. لكي أقابل الآخر بثقة، يتعين علي ببساطة أن أكون مستعداً مسبقاً للثقة والقيام بذلك بشكل مستقل عن الأسباب:

> تعمل الثقة من خلال تفادي سؤال [لماذا يجب أن أثق بالآخر]، عبر ربطنا بالتفاعل المحتمل قبل مسألة التأكيد وبشكل مستقل عنها. لا يمكن للثقة أن تفعل ذلك إلا من خلال العمل كنقطة أساس أو موقف أولي لا يتطلب تسويغاً مسبقاً؛ في المقابل، كتوجُّه أولي، من الأفضل تصوّر الثقة بوصفها علاقة بدائية وأصلية مع الآخر، وكيف يظهر لنا الآخرون أولاً، وبالتالي جزءاً من فراسة التأويل الأصلية للتفاعل الاجتماعي[12].

لا يمكن تفادي المفارقة المفتعلة إلا من خلال افتراض أنّ موقف الوثوق البدائي هو جزء من حيواتنا قبل أي حجة مهما كان نوعها. هذا الشكل من الأسبقية هو من الناحية المنطقية والزمانية على حد سواء. فمن الناحية المنطقية، لا يكون موقفا الثقة وانعدام الثقة متكافئين. ينبغي افتراض الثقة بوصفها الموقف الافتراضي وانعدام الثقة هو التحدّي اللاحق لها. ومن الناحية الزمانية، ينشأ التطور الشخصي للفرد من الموقف الأولي للثقة غير المشروطة نحو مزيد من عدم الثقة والتمييز. يخلص بيرنشتاين إلى أنّ 'الثقة تحمل إلى عالم البالغين بقايا القبول العفوي غير التأملي للأطفال الرضّع للآخرين الأساسيين بالنسبة لهم'[13].

هذا المسار الحجاجي، من بين المسارات الأخرى، هو الذي قدّمته باير بإيجاز[14]. بشكل عام تُعدّ ورقة بيرنشتاين إلى حدٍ ما استكشافاً لأفكار معينة تمّ

---

(11) Bernstein, 'Trust', p.403

(12) Bernstein, 'Trust', p.405.

(13) Bernstein, 'trust', p.409.

(14) Baier, 'Trust and Antirust', pp 242, 244-5. See Bernstein, 'Trust', p.408.

طرحها لكنها لم تُطوَّر بشكل كامل في مقالة باير. على غرار بيرنشتاين، تعتقد باير أنّ وجود الثقة في الحياة البشرية لا يمكن تفسيره إلا بافتراض أنّ نزعتنا للوثوق فطرية. يجب أن نفترض أنّ نوعاً من 'الاطمئنان البدائي أو الأصلي [ur-confidence]'[15] موجود في الطفل البشري؛ وإلا سيبدو أنّ الثقة لم تقع من الأساس إلا بمعجزة'. ومع ذلك، فإنّ هذا الموقف الأولي قابل للطعن للغاية: 'الحفاظ على الثقة أسهل بكثير من الشروع بها ولا يصعب تدميرها أبداً'[16].

في كتابه '**الحداثة وهوية الذات**'، يقدّم أنتوني جيدنز نقاطاً مشابهة إلى حد ما، لكنه يجعل الحاجة إلى الثقة قضية أكثر جذرية. إذ يقول إنّ 'الثقة الأساسية' هي 'أصل مشاعر **الأمان الأنطولوجي** التي تُميِّز قطاعات كبيرة من النشاط البشري في جميع الثقافات'[17]. لا يتعلق هذا الأمان بالعلاقات الاجتماعية فحسب، بل يتعلق كذلك بأفكارنا عن هوية الأشياء، والأشخاص الآخرين، والذات: تماسك الحياة اليومية ووضوحها. إنّ الثقة لا تمكّننا فقط من تجاهل التهديدات المحتملة بل هي أساسية لرؤية الواقع بوصفه مفهوماً في المقام الأول. يظهر إحساسنا بالأمان الأنطولوجي في الطابع المسلَّم به للكثير مما نقوم به. ومع ذلك:

> من الجانب الآخر، تكمن الفوضى فيما قد تبدو أنها مظاهر تافهة تماماً من الفعل والخطاب اليومي. وهذه الفوضى ليست انعدام التنظيم فحسب، بل هي فقدان الإحساس بالواقع ذاته واقع الأشياء والأشخاص الآخرين[18].

---

(15) Baier, 'Trust and Antitrust', p.244.

(16) Baier, 'Trust and Antirust', p.242.

(17) Giddens, *Modernity and Self-Identity*, p.36؛ التأكيد باللون الغامق في الأصل. تمت مناقشة الثقة الأساسية والأمان الأنطولوجي أيضاً في Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990), pp.92-100.

(18) Giddens, Modernity and Self-Identity, p.40.

يتحدث جيدنز هنا أيضاً عن ’غمرة القلق التي عادة ما **تنجح** الأعراف العادية للحياة اليومية في **إبقائها بعيدة**‘[19]. إنّ نقيض الثقة ليس هو مجرّد عدم التصديق بل هو **الجزع** أو **القلق الوجودي**‘[20]. تشابه هذه الحالة، وفقاً لجيدنز، ما يحدث في الفلسفة عند طرح الأسئلة الشكوكية. حيث يتم الكشف عن انعدام التسويغ لاعتقادنا. تُشير استعارة ’غمرة‘ القلق إلى فكرة الميزة الثابتة لكن المكبوتة عادةً لوجودنا التي تكشف عن نفسها فجأة. نحن نادراً ما نتوقف للتفكير في المخاطر التي ’تنطوي عليها أعمال المعيشة ذاتها‘؛ يُعدّ هذا، وفقاً لجيدنز، تعبيراً عن إحساسنا بالثقة الأساسية أو مشتقاً منه[21].

ما تشترك فيه هذه المقاربات حول الثقة الأساسية هو الإحساس القوي بالضعف المتأصل في الحالة البشرية، إلى جانب تصوّر الثقة الأساسية بوصفها درعاً معرفانياً ضد الآثار الكاملة لذلك التبصّر.

نظرية الخداع الذاتي للثقة الأساسية

في حين أنّ هذه المقاربة العامة مفيدة في بعض النواحي، إلا أنها تتضمن بعض الميزات المزعجة. تؤيد تفسيرات الثقة الأساسية الموصوفة للتو الثقة باعتبارها ذات قيمة من الناحية الأخلاقية والنفسية، لكنّ التأييد يأتي مع **إبعاد** الثقة الأساسية بوصفها لا يمكن الدفاع عنها عقلانياً. يبدو أنّ المعنى الضمني هو أنّ الثقة الأساسية هي إما بسبب نقص فكري من نوع ما أو أنها شكل من أشكال خداع-الذات. إذا كنا مفكرين عقلانيين بالكامل، فلا يمكننا الاستنتاج إلا

---

(19) Giddens, *Modernity and Self-Identity*, p.37. ؛ التأكيد باللون الغامق من عندي؛ انظر أيضاً لجيدنز (*The Consequences of Modernity*, p.98). في كلا العملين يحتكم جيدنز إلى تجارب غارفينكل للتأكيد التجريبي لرؤيته. حول تأويل غارفينكل، انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(20) Giddens, *The Consequences of Modernity*, p.100; emphases in the original.

(21) Giddens, *Modernity and Self-Identity*, p.40; see also pp.38-42.

بالتخلّي عن موقف الثقة؛ السبب الوحيد الذي يجعلنا نحتفظ بها هو أنّ القيام بخلاف ذلك سيكون أمراً لا يُطاق من **الناحية النفسية**. إنّ تفسير بيرنشتاين على وجه الخصوص يجعل من الصعب رؤية كيف يمكن الحفاظ على الثقة بحق من الأساس بمجرد بلوغنا مرحلة النضج الفكري لأنّ، بالنسبة له، فعل المحاولة ذاته للتفكير في أسباب وجيهة للثقة يميل بشكل حتمي تقريباً إلى **تقويضها**.

يجب الآن وصف الثقة الأساسية بأنها قصور إبستمي - مما يعني ضمناً 'القمع العقلاني، أو التجاهل، أو النسيان، أو العماية الموقّتة للاعتماد المطلق لكل فرد على الآخرين المحيطين به، ومن ثمّ العجز المطلق لكل فرد'[22]. إنّ المدى الذي يعتمد فيه وجودنا اليومي على الوهم يغدو مفهوماً بالنسبة لنا في حالات الاعتداء الجنسي والجسدي. في هذا التفسير، يتم وصف الفرق بين الشخص الذي تعرّض للصدمة والشخص الذي لم يتعرّض لها عبر عبارات إبستمية: الشخص الذي تعرض للصدمة يعرف شيئاً ما لا يعرفه الآخر أو يُخفق في الاعتراف به. يكتب بيرنشتاين:

> في كل حالة من هذه الحالات [الحرب، التعذيب، الاغتصاب، الاعتداء العنيف، إساءة معاملة الأطفال، العنف المنزلي] تكون التجربة هي إحدى تجارب الكشف عن الأبعاد الكامنة والمستعصية لقابلية الطعن، والاعتماد، والعجز المحتمل، التي عادة ما تكون مخفية عن الوعي، إخفاء يُتيح، بدوره، الوثوق والعلاقة المطمئّنة مع الأوساط الشخصية والاجتماعية والمادّية للفرد[23].

وبأخذ هذا إلى المستوى الشخصي، ينطوي وصف بيرنشتاين على أنّ علاقتي الجيدة بشكل عام مع والديّ كانت بسبب نوع من 'الخفاء' - بعبارة أخرى، بسبب تجاهلي أو قمعي للحقائق المتعلقة باعتمادي الكامل عليهما

(22) Bernstein, 'Trust', p.398.

(23) Bernstein, 'trust', pp.398-9.

وضعفي تجاهها. لكن لا يمكنني رؤية كيف يمكن أن يكون ذلك صحيحاً. بشكل عام، من الصعب تخيّل أن ينشأ **أي** طفل وهو جاهل بخاصية الاعتماد التي تميِّز علاقة الطفل-الوالد. علاوة على ذلك، لم يفسِّر بيرنشتاين لماذا يتعين أن يكون الاعتماد على هذا النحو مصدراً للقلق. يبدو أنه يعتقد بما لا يدع مجالاً للشك أنّ الاعتماد يجب أن يكون على الأقل للوهلة الأولى أمراً سيئاً.

يجب أن يتضمن 'الاعتماد الشخصي' باعتراف الجميع فكرة وجود شيء ما خارج عن سيطرة الفاعل. وهكذا بمجرّد وصف الشخص أنه يعتمد على شخص آخر، فإننا نُقر ضمنياً بإمكانية أن يكون للعلاقة بعض النتائج التي لا يستطيع الشخص السيطرة عليها. لكن لا يترتب على ذلك أنّ النتائج يجب أن تكون غير مرغوب بها. فمعرفة أنّ الشخص الذي **يُحبني** أكثر دهاء مني، ومعرفة أنه يمكن أن يؤثر على مسار حياتي وأنه يُعيلني بطرق مختلفة يجب ألّا تقوّض ثقتي به؛ بل يجب أن تجعلها أكثر قوة. لا ينبغي أن يُشكِّل الاعتماد في حد ذاته مشكلة بالنسبة لي ما لم أُخفي اعتقاداً مرَضياً مفاده أنني لا أستطيع على الإطلاق أن أكون آمناً إلا برفقة أشخاص يمكنني السيطرة عليهم. بعبارة أخرى، يظهر الاعتماد بوصفه مشكلة في حالة انعدام الثقة.

قد تكون الإجابة المحتملة على هذا: 'لقد كنتَ محظوظاً لأنّ لديك أبوين محبين. لكنهما **كان يمكن** أن يكونا من المتحرشين بالأطفال. لقد أحببتهم من دون تحفّظ لأنك كنتَ تجهل هذا الاحتمال'. وهذا بالطبع يُعيدنا إلى سؤالي السابق حول ماذا يعني حقاً استدعاء احتمالية ما[24]. قد أُجيب بأنه **لم يكن** هنالك مثل هذا الاحتمال على الإطلاق في حالتي. على أية حال، إنّ الاعتراض الذي أتخيله الآن ربما لن يتناول وضعي الشخصي، بل سيكون طريقة للقول بشكل عام إنّ 'أي أحد' قد يكون متحرشاً بالأطفال. لكن لا تزال هذه الأسئلة نابعة من منظور **معين**؛ لا يمكن فهمها بشكل تام إذا تمّ إسقاط الجانب

---

(24) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

الشخصي بالكامل. تخيَّل مجموعة متنوعة من المواقف، حيث قد يجد الشخص الذي حطّمت الإساءة عالمه أنه من المستحيل ببساطة عدم التفكير في جميع البالغين ممن هم في سن والديه بأنهم من الممكن أن يكونوا متحرشين بالأطفال. بهذه الطريقة يلفت تصريحه انتباهي إليه، لا إلى والديّ. انعدام الثقة في حالته هي أمر طبيعي لكنها أيضاً مدمرة ومعطِّلة. ما الذي يمكنني القيام به لكي أجعله يستعيد بعض ثقته الأساسية؟ يمكن أن يكون هذا مثالاً عن تصريح هادف ومحدّد عن الصورة، 'أي شخص قد يكون متحرشاً بالأطفال'. قد يستخدم ضابط الشرطة الذي يحقق في مزاعم إساءة معاملة الأطفال هذه الجملة أيضاً. أخيراً، يمكن ببساطة تقديم جملة 'أي شخص يمكن أن يكون متحرشاً بالأطفال' بوصفها نتيجة لازمة للتصريح العام أنّ أي شخص يمكن أن يكون من حيث المبدأ (**أي** مبدأ؟ لا يهم...) **أي شيء**. ما دمنا لا نعرف، فإنّ أي شخص يمكن أن يكون محتالاً، أو الأم تريزا الجديدة، أو أمير شرقي متنكر، أو أي شيء آخر. لكن إذا وقعنا في هذا المستوى التجريدي تماماً، فليس هنالك سوى القليل جداً مما يمكن فعله من هذه التصريحات.

إنّ تصوّر بيرنشتاين للحياة الاجتماعية بوصفها محفوفة بالمخاطر بطبيعتها يدين بفضل كبير إلى **الليفياثان**. فهو يحيل على هوبز، مشيراً إلى أنه 'من حيث المبدأ يمكن لأي إنسان أن يقتل أي إنسان آخر'؛ و'المخاطر الرهيبة'[25] لا تكون بعيدة عن السطح مطلقاً. من المفترض أن تكون الثقة ضرورية بوصفها ترياقاً لعلاج الوعي المستفحل بالمخاطر الذي يمكن أن يكون له من ناحية أخرى أثراً معطِّلاً علينا. في كثير من الجدل وحتى بشكل عام، يتم توضيح فكرة الثقة الأساسية من خلال مقارنتها مع السيناريوهات الهوبزية إلى حد كبير. صحيح أنّ الحياة الاجتماعية بشكل عام مرتبطة بالعُرضة للطعن على المستوى المفاهيمي البسيط. لكن، بحكم التعريف، تنطوي فكرة الحياة الاجتماعية

---

(25) Bernstein, 'Trust', pp.402, 401.

المنظَّمة على مفهوم التعاون. وهذا المفهوم ينطوي بدوره على وضوح الحديث عن الانشقاق وعدمه. في هذا المعنى الأدنى والنظري، دائماً ما تنطوي الحياة الاجتماعية على نوع من التوتر بين الأمن والعرضة للطعن. لكن هل هذه الروابط المنطقية كافية لتأسيس الأطروحة التي مفادها أنّ الشك والقلق العالميين سيكونان الاستجابتين المناسبتين لأي مراقب ألمعي يعتقد بالعلاقات الإنسانية؟

هذه طريقة لصياغة ردّي العام. في الجدل، يتميّز الموقف الطبيعي للفرد في المجتمع بأنه موثوق. تتم مقارنته مع منظور عام **موضوعي** مزعوم - منظور يظهر من خلاله العالم الاجتماعي بأنه مكان خطير للغاية. سؤالي هو: كيف نؤسس تفوُّق منظور ما على الآخر؟ عطفاً على هذا: ما الذي **نقوم** به عندما نؤيد أحدهما على الآخر؟ تشخيصي هنا هو أنّ بيرنشتاين، رُغم شكوكه حول العقلانية، إلا أنه يحافظ على بعض مبادئها الأساسية. على غرار الرؤية التي ينتقدها، يعامل الحجة العقلانية والتسويغ العقلاني بوصفهما مشروعين خاليين من السياق. ويترتب على هذا أيضاً تبعات مشابهة تجربة العالم المحطَّم لضحية الإساءة بالشكوكية النظرية فحسب للفلسفة السياسية العقلانية.

جنون الارتياب والشكوكية

قارن بين الشخص الذي يعيش حياة اجتماعية طبيعية مع الشخص الذي يعتقد باستمرار أنّ الناس الموجودين بجواره قد يكونون هناك لإيذائه جسدياً. قد نتخيل أنّ الشخصين لديهما نفس الوصول إلى الحقائق. فكلاهما، على سبيل المثال، قد يتفقان بطريقة عامة على أنه سيكون من 'الممكن فيزيائياً' أن تقع بعض السيناريوهات الكارثية. وقد يتفقان أيضاً على أنّ الاحتمالية عادة ما تكون منخفضة جداً؛ ومع ذلك، فإنّ أحدهما سيتخلّص من كل شيء بسهولة بينما يتفاعل الآخر بقلق. قد نقول إنّ الأول يمضي في حياته في حين أصبح الآخر فريسة لمخاوف تُشِلّ. لكن قد نعتقد أيضاً أنّ الأخير هو الوحيد الذي واجه الواقع بالكامل. كيف نختار بين هذه الأوصاف؟

اقتبستُ مسبقاً ادعاء جوفييه أنّ الأنشطة العادية مثل 'تناول الطعام في المطاعم' تنطوي على 'العرضة للطعن - سواء أدركنا ذلك أم لا'. في الروايات البوليسية، قد تكون فكرة جيدة أن نضع في الاعتبار أنّ الطهاة لديهم الفرصة لتسميم الطعام في المطاعم. في كتاب **الخير والشر: التصور المطلق**، يناقش رايمون غايتا على نحو مماثل شخصاً يطرح هذا الاحتمال. ومع ذلك، على عكس جوفييه، يستشهد به ليس بوصفه نقطة وقائعية واضحة بل كمثال على جنون الارتياب.

> إذا اعتقد الشخص على نحو مجنون أنّ طعامه تم تسميمه، فلا يمكن أن تُثبت له خلاف ذلك لأنّ أي شيء سيُعدّ، بالنسبة لنا، برهاناً سيكون عرضة للطعن أمام إبداعات جنون الارتياب الخاصة به. لا يكون الشيء برهاناً إلا بين مصاف العقلاء والمتزنين: أولئك الذين يكونون، كما يقول التعبير العامي، 'متناغمين مع الواقع' - الذي ينتمي إلى مفهوم البرهان [...] نحن لا نعتقد أنه من **غير المحتمل للغاية** أن يحاول الطهاة تسميمنا. إذا كان يجب أن يقع لنا أنهم قد يفعلون ذلك، فسنخشى بحق على سلامتنا العقلية ولن تواسينا فكرة أنّ ذلك مستبعد للغاية[26].

المقارنة الموصوفة هنا توازي من بعض النواحي مقارنة بيرنشتاين بين الثقة الأساسية و'وجهة نظر العقل'. ومع ذلك، لا يصف غايتا منظور جنون الارتياب على أنه منظور **عقلي**. لن يتم تبرير الأخير من خلال استدعاء أي شيء من قبيل الاحتمال المادي الموضوعي للسُم، لأنّ وضوح استدعاء ذلك الاحتمال يعتمد في المقام الأول على قبول صِلَته بالموضوع. لا تعني 'الصلة' الآن 'الاحتمالية'؛ فكما يلحظ غايتا، أننا لن تكون لدينا بالعادة فكرة عن الاحتمالات بأية حال. بالنسبة لغايتا - بافتراض أنه ليس هنالك سبب معين للريبة في الحالة التي يصفها

(26) Raimond Gaita, Good and Evil: An Absolute Conception (Basingstoke: Macmillan, 1991), p.314; my emphasis.

- 'يكمن الاختلاف الجوهري في حقيقة أنّ الشخص العاقل "يستبعده من الاعتبار" في حين أنّ الشخص المجنون لا يستبعده'[27]. باختصار، ينتقد غايتا إضفاء الطابع المثالي على الشكوكية والريبة. ليس من علامة 'المفكر الجَريء' أن يكون مستعداً لإعطاء كل موقف ممكن (نظرياً) اعتباراً جاداً.

سؤال غايتا هو ما الذي يمكن أن يقوم به التفكير المنطقي في هذا الموقف. إذ يؤكد على أنّ المُصاب بجنون الارتياب لا يمكن بأي شكل من الأشكال إخراجه من وهمه عن طريق الجدل. هذا هو السبب الذي دفع غايتا إلى وصف المصاب بجنون الارتياب بأنه 'مجنون'، مستشهداً بمقولة تشيسترتون أنّ 'الرجل المجنون' هو الشخص الذي فقد كل شيء **باستثناء عقله**. هنا قد يعتقد المرء أنّ غايتا يتماشى مع فكرة أنّ الشك العام **هو** منظور العقل، أو على الأقل يتوافق مع العقل. ومع ذلك، فإنّ مقصده العام مختلف. فـ 'العقل' لا يستقل بنفسه؛ لا يجب، على سبيل المثال، أن يتماهى مع القدرة المجردة على إنجاز العمليات القياسية للمعيار المنطقي. إنّ توظيف العقل يعني أن **نأخذ** بيانات معينة[28] لتكون أسباباً للاستنتاجات، و'العقل' يُفهم على أنه مجرّد مَلَكَة تجريدية تحتاج إلى حكم سليم. في الحالة الراهنة، من المفترض أن يتضمن العقل بالمعنى الكامل حكماً بشأن العلاقات التي نلتزم بها مع الآخرين؛ على سبيل المثال، هل لدينا سبب لتوقّع العداوة من أي شخص على وجه الخصوص.

قد يستحسن المرء هنا وصف المنظور غير البارانويدي بأنه منظور للثقة. مع افتراض فكرة الثقة الأساسية، فإنّ المقصد سيكون على وجه التحديد أنّ الثقة الأساسية، من خلال حماية الشخص من الاحتمالات اللانهائية للشك، **تمكّنه** من الحفاظ على سلامة عقله ذهنياً. لكن يجب الإشارة إلى أنه عند التفكير في الحالة الواقعية كتلك التي وصفها غايتا، فإننا لا نُصنِّف بالعادة الشخص العاقل

---

(27) Gaita, Good and Evil, p.315.

(28) كما جادلنا في الفصل 4 في هذا الكتاب، ما نعتبره 'بيانات' يتأثر كذلك مسبقاً بعلاقات الثقة وانعدام الثقة.

على أنه موثوق. وسؤال هل يمكن الوثوق بالطعام لن يكون ببساطة مشكلة، لأنّ خطر السُم لا يمكن استدعاؤه بأي طريقة جدية. إنّ المقارنة ليست بين 'الموثوق' و'المريب' بل مقارنة بين 'العاقل' و'المصاب بجنون الارتياب'.

من الناحية الأخرى، إنّ الموقف الذي عادة ما يُعتبر ببساطة عاقلاً سيبرز بشكل طبيعي بوصفه 'موثوقاً' إذا غيرنا المثال قليلاً. تخيّل أنّ صديقي صحفي معارض يعمل على تداعيات قضية قتل سياسي ما، على سبيل المثال تسميم ليتفينينكو. قد أرغب في تحذيره من أن يكون شديد الوثوق عندما يتناول الطعام في الخارج. ستكون رؤيتي حول ما يشكِّل الشك المعقول مختلفة هنا، على الرغم من أنه لا يترتب على ذلك أنني يجب أن أخشى على حياتي أيضاً. يمكن إنشاء ضرب آخر من المقارنة إذا تعرّض صديقي إلى إصابة خطيرة في الماضي، بحيث لم يعد يستطيع ببساطة أن يشعر بالأمان حتى في البيئة العادية تماماً. يمكن الآن مقارنة افتقاره للثقة الأساسية مع موقفي الموثوق. ما يدعو في هذه الحالات إلى وصف الموقف غير المريب بأنه موقف ثقة هو حقيقة أنّ مقارنة محددة تمّ استدعاؤها من خلال بعض التحديات الواقعية للموقف العادي.

إنّ النتيجة الإجمالية لهذا القسم هي التشكيك في الثنائية بين 'العقل' و'الثقة' التي تم اعتبارها أمراً مفروغاً منه في مناقشة بيرنشتاين للثقة الأساسية. يُقر الفهم الأوسع لمفهوم العقل بأنه في جوهره تكمن فكرة الأسئلة والحجج والاقتراحات المعقولة. تُعدّ هذه أفكاراً مغروسة في حيواتنا مع الآخرين. ما إذا كان من المعقول بالنسبة لي أن أتوقّع أن يحاول أولئك الموجودون بجواري أن يؤذونني هو شيء يجب عليه معالجته في **الموقع** وليس في **المختبر**[29].

---

(29) تُشير تعبيرات بيرنشتاين في بعض الأحيان إلى الانفتاح على هذا الفهم الأوسع 'للعقل'. حيث يقترح أنّ انعدام الثقة الجذري يمكن اعتباره المكافئ العملي لشكوكية العقول الأخرى (Bernstein, 'Trust', p.404)، موقف لا يمكن دحضه منطقياً لكنه في نفس الوقت لا يمكن أن يستمر عملياً أو انفعالياً. وفق هذا الفهم، 'إنّ أفضل تصور للثقة هو بوصفها علاقة أصلية وبدائية مع الآخر، وكيف يظهر لنا الآخرون أولاً،

لا أُقدِّم هذه الملاحظات بوصفها تفنيدات مباشرة للرؤية العامة لبيرنشتاين. بل إنها تُثير بالأحرى السؤال المتعلق بـ **ما هي الظروف** التي يمكن أن تكون من خلالها فكرة الثقة الأساسية بوصفها مضمرة في الحياة الاجتماعية مقبولة على أنها ذات صلة. متى سيكون من المناسب الادعاء أنّ حيواتنا اليومية مصحوبة باستمرار بثقة أساسية؟ إنّ سؤال هل العميل غير المصاب بجنون الارتياب 'يثق' بالطهاة والنادلين ليس سؤالاً وقائعياً بأي شكل بسيط، لأنّ ما يجب تحديده هو معنى السؤال بالنسبة للذي يسأله. افترض أننا نتفق بشكل عام على الموقف العام (شخص ما يتناول الغداء بطريقة طبيعية إلى حد ما في مطعم طبيعي إلى حد ما)، ما هي **رسالتنا** في وصف سلوكه بأنه 'موثوق'؟ إذا كانت مجرّد استجابة لشكوكية ذات مستوى عام، فإنّ مغزاها يعتمد على ما إذا كان يمكننا أن نأخذ ذلك النوع من الشكوكية على محمل الجد.

أساس كل استفساراتي وتأكيداتي

إنّ العلاقة بين العقل والسياق الاجتماعي هي شيء من الفكرة المهيمنة في كتاب **في اليقين** لفيتغنشتاين[30]. يبدأ هذا العمل بمناقشة محاولات جورج إدوارد مور تفنيد الشكوكية[31]. حيث أراد مور إثبات وجود العالم الخارجي من خلال الاستشهاد بالوجود غير القابل للدحض ليديه. كذلك استشهد بأمثلة أخرى عن القضايا التي لا يمكنه التشكيك فيها، على سبيل المثال، أنه إنسان وأنّ العالم وُجِدَ منذ فترة طويلة من الزمن قبل ولادته.

وبالتالي جزءاً من فراسة التأويل الأصلية للتفاعل الاجتماعي' (Bernstein, 'Trust', p.405).

(30) Ludwig Wittgenstein, On Certainty. See Hertzberg, 'On the Attitude of Trust'. See also Lagerspetz and Hertzberg, 'Wittgenstein on Trust'.

(31) G. E. Moore, 'Proof of an External World'; G. E. Moore, 'A Defence of Common Sense', in J. H. Muirhead (ed.), *Contemporary British Philosophy, 2nd Series* (London: George Allen & Unwin, 1925), pp.192-233; reprinted in G. E. Moore, *Selected Writings*, Thomas Baldwin (ed.) (London: Routledge, 1993), pp.106-33.

أحد الردود التقليدية على التحديات الشكوكية هو البحث عن التصريحات التي لأسباب منطقية إما لا يمكن التشكيك فيها في المقام الأول أو لا ينبغي التشكيك فيها تحت وطأة عدم الاتساق. سيتم اعتبارها على أنها أساسية وكخطوات أولى نحو التبرير العام لادعاءاتنا المعرفية. ومع ذلك، فإنّ أمثلة فيتغنشتاين ومور لا تُعتبر حقائق منطقية بالمعنى التقليدي. كذلك، إنّ معظمها ليس من النوع الذي يمكن تخيّله كأساس منطقي للمعرفة. فعلى سبيل المثال، لا شيء ذو أهمية عالمية معلّق على حقيقة أنّ مور لديه يدان. بالنسبة لبقيتنا، إنّ عبارة 'مور لديه يدان' هي تصريح تجريبي عادي.

من الواضح أنّ برهان مور على العالم الخارجي يمكن الطعن فيه من خلال مجرّد الإشارة إلى أنّ التفكير الشكوكي الذي ينطبق على وجود العالم ككل ينطبق أيضاً على يديه أيضاً. بالطبع كان مور على دراية بذلك. كانت النقطة الأساسية الأكثر إثارة للاهتمام هي أنه بغض النظر عن أي حجة، فإنه - أي مور - لم يستطع حمل نفسه على التشكيك في صدق تصريحه. إضافة إلى ذلك، إنّ التصريحات من هذا النوع العام هي تصريحات لن يشكك فيها أي عاقل في حالته الخاصة به. وهكذا، فإنّ مور لم يهاجم الشكوكية بشكل مباشر بل بطريقة ملتوية، مسلطّاً الضوء على **الحقيقة** اللافتة التي مفادها أنّ بعض التصريحات حول العالم وحول حيواتنا فيه ليست موضع شك. من الناحية الأخرى، لا يزال مور يحتفظ بالإطار الفلسفي حيث شَعرَ بأنه ملزم بالتفوق على التحديات الشكوكية عن طريق الاستشهاد بهذه الحقائق بوصفها شيئاً يعرفه بشكل متيقن.

يأخذ فيتغنشتاين المناقشة خطوة إلى الأمام عن طريق التساؤل عما إذا كان من المجدي من الأساس الاستشهاد بتصريحات مور بوصفها شيئاً 'يعرفه'[(32)]. من خلال طرح مسألة المعرفة، دعمَ مور أيضاً عن غير قصد الإطار الذي يبدو من المعقول فيه طلب الأدلة على ما يدّعي أنه يعرفه. لكن كما يُشير مور أيضاً،

(32) Wittgenstein, *On Certainty*, § 151; see Marie McGinn, Sense and Certainty, pp.144-5.

في الحالات من هذا القبيل، لا يمكنني أن أُشير إلى دليل محدد يحسم السؤال بالنسبة لي[33]. ليس الأمر أنّ الشك قد ثبُت أنه مستحيل صراحة، بل فقط أنني، بافتراض الحالة الطبيعية - وبذلك أستبعد فشل حواسي والسيناريوهات الكارثية المختلفة الأخرى - لن أرى ما قد يرقى إليه 'الشك' في ذلك الموقف. من ناحية أخرى، افترض أنني بذلتُ جهداً لفهم الشك هنا، لا يمكنني القيام بذلك بمجرد التساؤل عن وجود شيئين محددين - يديّ - بل يجب أن يكون ذلك جزءاً من نوع من التحدّي الشامل لملكاتي الذهنية.

ليس الأمر أنّ التصريح المحدد أنني لدي يدان **واضح للغاية** بالنسبة لي لكي أشك فيه. بل، بالأحرى، لا يعترضني امتلاكي لدين اثنين، في الظروف العادية، بوصفه تصريحاً من الأساس. بل وصلَ إلي بوصفه خلفية طبيعية عندما تعلمت القيام بالأمور بيديّ. فالتصرف بيدين اثنين هو طريقتي الطبيعية في التكيّف مع المحيط المادي. وفقاً لفيتغنشتاين، تُشكل قناعاتي 'نظاماً، أو بنية' لا تكون نقطة الانطلاق، بقدر ما هي العنصر الذي تحيا به الحجج'[34]. لا أتعلّم هذه القناعات بشكل صريح - وبهذا المعنى قد تكون كلمة 'قناعة' مضللة[35] - لكن يمكنني أن أُميِّز فيما بعد أنها مضمَّنة فيما أتعلَّمه، 'مثل المحور الذي يدور حوله جسم ما'. فعلى غرار محور الكرة الأرضية العائمة في الفضاء، إنه لا يدعم الجسم بل عوضاً عن ذلك، 'إنّ الحركة حوله تحدد ثباته'[36]. إنّ **ما** يترسّخ بقوة بالنسبة لي يظهر من خلال أنواع الأفكار والأسئلة التي تظهر أنها تدور حوله، وليس لأنّ ما يترسخ بقوة هو 'المقنع أو الواضح بشكل جوهري'[37]. فبعض الاقتراحات والأسئلة يتم أخذها على محمل الجد

---

(33) Moore, 'Defence...,' *Selected Writings*, p.118; see also Wittgenstein, *On Certainty* §§ 247-55.

(34) Wittgenstein, *On Certainty*, § 103, § 105.

(35) Cf. Wittgenstein, On Certainty, § 246.

(36) Wittgenstein, On Certainty, § 152.

(37) Wittgenstein, *On Certainty*, § 144.

وتُناقش، في حين يتم استبعاد الأخرى بوصفها سخيفة. وكما يُشير فيتغنشتاين، ’أنا أمتلك صورة-عالمية. هل هي صحيحة أم خاطئة؟ في النهاية إنها الأساس لكل استفساراتي وتأكيداتي‘[38].

عند هذا المنعطف، تجدر الإشارة إلى بعض الغموض في النقاش التأويلي. من المألوف، مع الإحالة على التعبير الذي استخدمه فيتغنشتاين، الحديث عن بعض التصريحات التي تمّت مناقشتها في **في اليقين** بوصفها ’قضايا مفصلية‘. حيث يقارن ’بعض القضايا [...] المستثناة من الشك‘ مع ’المفصلات‘ التي تدور حولها الأسئلة والشكوك[39]. تختلف هذه الصورة عن تلك الخاصة بالكوكب الدوار، لأنّ مفصلات الباب تدعمها مادياً وتوجِّه حركتها. يبدو لي أنّ استعارة المفصلة سيئة الحظ، لأنها تبدو وكأنها تَقَهقُر إلى الردود التأسيسانية التقليدية على الشكوكية. ومع ذلك، فإنّ الصفعة الرئيسية لحجة فيتغنشتاين ليس أنّ تصريحات معينة بحد ذاتها يجب أن تكون مستثناة من الشك بل فقط البعض **يكون** كذلك. في أي مسعى إنساني معين، سيكون من الممكن تحديد القضايا التي لن يتم التعامل معها بوصفها موضع شك[40].

---

(38) Wittgenstein, On Certainty, § 162.

(39) Wittgenstein, *On Certainty*, § 343.

(40) ربما تم تطوير نقطة مماثلة في **مقالة عن الميتافيزيقيا** لـ R. G. Collingwood (Oxford: Oxford University Press, 1979)، التي طرح فيها تصوراً عن الميتافيزيقيا بوصفها دراسة لـ ’الافتراضات المسبقة المطلقة‘ للفكر. يتم الكشف عن شيء ما بوصفه افتراض مسبق مطلق للفكر الحالي للشخص ليس لأنه من المستحيل تفسير الحجة الشكوكية للتشكيك فيها، بل لأنه نظراً لما تكون عليه الأمور، لن يكون قادراً على الاستمرار مع تفكيره إذا كان سيأخذ الحجة الشكوكية على محمل الجد. في هذا الإطار، على سبيل المثال، تُشكِّل فكرة أنّ كل حدث له سبب حالة مقيِّدة للعلوم الطبيعية، افتراض مسبق يجب تركه قائماً إذا كانت المقاربة العقلانية للعمليات الطبيعية ممكنة - ما دامت تلك المقاربات تتضمن طرح أسئلة من قبيل، ’ما هي أسباب هذا الحدث أو ذاك؟‘.

فالتصريح بأنّ العالم كان موجوداً منذ ما يزيد من مائتي عام، على سبيل المثال، لم يُناقش على الإطلاق من قِبل المؤرخين. يختلف هذا التصريح عن التصريحات الجيولوجية حول العمر الدقيق للأرض، وكذلك عن التصريحات التاريخية حول عمر بعض الهياكل المعينة. 'فالاعتقاد بأنّ عمر العالم يزيد عن مائتي عام' ليس اعتقاداً تاريخياً بالمعنى العادي، لأنه ليس شيئاً قد يسعى أي شخص إلى إثباته من خلال المناهج التاريخية. لا أستطيع أن أستشهد برسالة لنابليون كدليل، لأنني لا يمكنني أن أعتبر الرسالة حقيقية إلا إذا قبلت مسبقاً أنّ العالم كان موجوداً في ذلك الوقت. في الوقت نفسه، إنّ 'الاعتقاد' المتنازع عليه يتم إدراجه ضمنياً في الأبحاث التاريخية بطريقة لا يكون فيها متضمَّناً، على سبيل المثال، في النقاشات حول الطب. إنّ القضية ليست أساسية للتاريخ بمعنى أنّ كل القضايا التاريخية المثيرة للاهتمام يتم اشتقاقها منها، بل بمعنى أنّ التشكيك فيها لن يكون ممكناً إلا في شكل إدخال التباس وعدم يقين شاملين. حيثما كانت هناك تحقيقات تاريخية أو حديث حول التاريخ، فسيكون من المسلَّم به أنّ الكثير من الأشياء من هذا النوع العام لا تكون موضع شك(41).

لا يعني هذا أنه لا يمكن لأي أحد على الإطلاق أن يُشكك، على سبيل المثال، في الحقائق العلمية التي يعتبرها الأشخاص العقلاء الذي تلقّوا تعليماً غربياً عادياً أنها تتجاوز الشكوك الممكنة. ما لا يمكننا التشكيك فيه اليوم ربما ستشكك فيه بعض الأجيال المستقبلية(42). لكن مادام شيئاً كالتحقيق العلمي سيكون موجوداً، فإنّ بعض الأفكار من هذا النوع العام ستُعامل بشكل عام بوصفها غير قابلة للشك.

---

(41) Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, §188; see also §§ 163, 182-92.

(42) انظر أيضاً فيتغنشتاين، **في اليقين**، (§96-9). ولأسباب ذات صلة، يصف كولينغوود (**في مقالة عن الميتافيزيقيا**) دراسة الافتراضات المسبقة المطلقة للتفكير بأنها تحقيقاً تاريخياً في الأساس: ستكون تلك الافتراضات المسبقة مختلفة أثناء الفترات التاريخية المختلفة.

بقدر ما يتعلق الأمر بالنقاش حول الثقة الأساسية، فإنّ التبصّر الرئيسي في **في اليقين** هو أنّ فكرتنا عمّا يُشكِّل التفكير 'المعقول' هو منتَج جماعي لثقافة ما. فالصورة العالمية لا تتشكّل بواسطة فرد واحد بل تتشكَّل في الخطاب. تتميز حياتنا الفكرية بشكل عام بما يمكن أن يسمّيه المرء بالتقسيم الإبستمولوجي للعمل. وقدرتنا على تمييز الخلاف الجاد من الزائف هي شيء نكتسبه من خلال نشأتنا في ثقافة ما. فعلى سبيل المثال، نحن عامة ما نعتبر ما نقرأه في الكتب أنه صحيح، ولكننا نستشير مصادر **أخرى** بخلاف ذلك. إنّ استعدادنا لتحديدها واستخدامها كـ 'مصادر' وليس، على سبيل المثال: كخيال هو جزء من ماذا يعني أن نكون على اطلاع في ثقافة التعلم هذه[43]. وهكذا، 'لقد تعلَّمت قدراً هائلاً وقبلته بناءً على الحجيّة البشرية، ومن ثمّ وجدتُ بعض الأمور مؤكدة أو غير مؤكدة بناءً على خبرتي الخاصة بي'؛ في عملية التعلّم، 'يأتي الشك **بعد** الاعتقاد'[44]. هنا لا تعني كلمة 'بعد' بالضرورة التعاقب الزمني، بل تحدد أحد العناصر بوصفه شرطاً للآخر. على سبيل المثال، رفض كل شيء يقوله المعلِّم هو ببساطة رفض الموقف التعليمي، الذي يجب أن يتضمن نقطة البداية التي مفادها أنّ المعلِّم لديه شيء صحيح ويستحق التواصل. في حين أنّ الثقة قد تنطوي على تشويه فكري في بعض الحالات، إلا أنّ الحقيقة العامة المتمثلة في أننا نؤمن بحكم الآخرين وشهاداتهم هي '**جزء من الحكم**'[45]. يلخِّص فيتغنشتاين فكرته هنا: ما أودّ بالفعل قوله هو أنّ لعبة اللغة لا تكون ممكنة إلا

---

(43) في كتابه عن جينالوجيا مفهوم السجل البصري، يستكشف أنتوني فريدريكسون الطرق التي **اكتسبت** من خلالها الصورة الوثائقية المحايدة على نحو مفترض، التي تعتمد قوتها الإقناعية على ادعاءها تمثيل الواقع، هذا الدور تاريخياً. تمتلك الصورة ادعاء الحقيقة لأنها تُشكِّل جسراً بين الأشخاص؛ فالصورة تُظهر لي ليس فقط ما يراه الشخص الآخر بل كيف يراه. انظر:
Antony Fredriksson, *Vision, Image, Record: A Cultivation of the Visual Field* (ébo: ébo Akademi University Press, 2014).

(44) Wittgenstein, *On Certainty*, §§ 161, 160.

(45) Wittgenstein, *On Certainty*, § 150, my emphasis.

إذا وثق المرء بشيء ما (لم أقل "يمكنه أن يثق بشيء ما")[46]. يبدو لي أنّ الجملة الأخيرة توضّح الأمر في أنّ سؤال هل يمكن أن يثق المرء (أعني ما إذا كانت الشروط الصحيحة من الناحية العقلانية للوثوق في محلها الصحيح) لن يكون من الممكن التصريح به إلا '**بعد الاعتقاد**'.

نجد هنا عدم تناسق مهم بين مكان الثقة وعدم الثقة في النمو البشري. لن تتطور أي مَلَكَات نقدية ما لم يبدأ الطفل بعدم التشكيك. وعلى نحو مماثل، هنالك عدم تناسق بين التواصل الحقيقي والتظاهر. يُشير فيتغنشتاين إلى أنّ الطفل يجب أن يتعلم الكثير قبل أن يتمكّن من التظاهر، بما في ذلك على الأرجح استعمال التعبير الحقيقي المقابل[47]. ومع ذلك، فإنّ الثقة بالشهادة والحكم السليم للآخرين ليست فقط من مميزات الأطفال. على العكس من ذلك، مع تقدمنا في السن، نتعلم الاستفادة بشكل أكبر من المعلومات والخبرات المتاحة من حولنا.

تظهر بعض أوصاف فيتغنشتاين بوصفها مؤشراً على الأفكار السلطوية إلى حد ما للمناهج التعليمية. فهو يُصرّ على أنّ الطفل 'يتعلّم من خلال تصديق الكبار' ويتخيل المعلّم وهو يؤنِّب على ذلك: 'توقّف عن مقاطعتي وافعل ما أُخبرك به'[48]. في موضع آخر في كتابه، يقدِّم على نحو متكرر التدريب الميكانيكي بوصفه نموذجاً لتعليم اللغة أو الأنشطة التي تتبع قواعد محددة - دائماً ما يكون باعتراف الجميع على شكل توضيحات منمَّقة من الأنشطة المحددة وليس كنموذج عام للتعلم[49].

في السيناريو الواقعي، لا ينبغي للمرء أن يُفكّر فقط من خلال التواصل

---

(46) Wittgenstein, *On Certainty*, § 509.

(47) Wittgenstein, *Philosophical Investigations* II: xi, pp.228-9.

(48) Wittgenstein, *On Certainty*, §§ 160, 310.

(49) See, for instance, Wittgenstein, *Blue book*, p.77; Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §§ 4-6, 157.

الأحادي الاتجاه. على خلاف ما تقترحه مناقشة فيتغنشتاين، لا يبدأ الأطفال الحياة الفكرية بمجرّد 'تصديق الكبار'. هنالك المكوِّن المقابل للطفل المعبِّر عن اعتقاداته وأخذ الكبار لها على محمل الجد. يتعلّم الطفل أيضاً أين ومتى يكون هنالك مجال لمعارضة الوالدين أو تجاهلهما. في بيئة التعلُّم المتصفة بالثقة، يمكنهم القيام بذلك دون الخوف من الرفض. في الحقيقة، إنّ المواقف من هذا القبيل قد تكون أيضاً تعبيراتٍ عن ثقة الطفل بوالديه. إضافة إلى ذلك، تُشكِّل ردود أفعال الوالدين كل من فهم الطفل وفهم الكبار للقضية المعنية؛ على سبيل المثال، ما هو القابل للتفاوض في هذا الموقف. ربما يمكن القول إنّ تصديق الكبار لا يبدأ بالمعنى الكامل إلا عندما يكون هنالك أيضاً مجال لعدم التصديق، والتجاهل، والمعارضة.

تماماً مثلما قد يكون من المضلل القول إنّ الأطفال يصدّقون على الفور والديهم، ربما لا ينبغي لنا أن نقول إنّ الأطفال يثقون بوالديهم منذ البداية بل فقط أنهم **لا يعدمون ثقة تجاههم**. على أية حال، كلا الوصفين قد يكونان صحيحين اعتماداً على السياق. أن تقول إنّ الطفل يثق بوالديه هو، على سبيل المثال، طريقة لانتقاد الآباء والأمهات الذين يتجاهلون احتياجاته أو يتحدثون معه بسخرية. المقصد الحالي هو أنّ الحياة البشرية الطبيعية ستتضمن، من البداية، علاقات الاعتماد المتبادل التي لا يتم التشكيك فيها. ففي حالة الأطفال الصغار، لا يُسمى نقيض الثقة عادةً شكّاً، أو عدم ثقة أو ريبة بل، ربما، خوفاً. والطفل الرضيع الذي لم يبدأ الحياة بموقف متسم بالثقة أساساً تجاه من حوله (أي الطفل الرضيع الذي يكون موقفه متسماً بالخوف) سيتم اعتباره غير طبيعي. من المشكوك فيه ما إذا كان يمكن للمرء أن يصف بشكل متماسك هذا الرضيع بأنه منعدم الثقة.

بدلاً من التشكيك في التبصّرات الرئيسية لفيتغنشتاين حول الطبيعة الاجتماعية للتفكير، تعمل هذه الملاحظات على تعميقها وتسليط الضوء عليها. فبشكل عام، يُظهِر **في اليقين**، على غرار **التحقيقات الفلسفية**، فيتغنشتاين بوصفه

مفكِّرا 'اجتماعياً'[50]. حيث يصف التفكير الهادف بأنه نشاط مرتبط بالتفاعل البشري والاعتماد المتبادل. وقد تعلمنا منه أنه ليس هناك 'وجهة نظر عقل واحدة تُعطى لنا بشكل مستقل عن علاقاتنا مع الناس.

ملاقاة الآخر في الثقة: ويل ولوغستروب

على أية حال، ترتبط الإحالات على الثقة في **في اليقين**، وإن كانت بشكل غير مباشر، بالمخاوف الإبستمولوجية المعبَّر عنها في نقاش الثقة الأساسية. بيدَ أنّ الجاذبية العامة لفكرة الثقة الأساسية تدين بالكثير إلى الجانب الأخلاقي الحاضر أيضاً في النقاش[51]. سأنتقل الآن إلى هذه القضية. ما الذي سنجنيه من فكرة أنّ الثقة الأساسية يجب أن تُفهم بوصفها 'الأساس الأخلاقي للحياة اليومية'، على حد تعبير بيرنشتاين؟[52] تمت الإشارة مسبقاً إلى أنّ هذه الفكرة لا يمكن فهمها بمجرّد استدعاء سيناريوهات الرعب الهوبزية. ومع ذلك، هنالك شيء يمكن قوله عن فكرة أنّ العلاقات البشرية تكتسب أهميتها الأخلاقية من حقيقة أننا تُركنا في أيدي بعضنا البعض على نحو لا رجعة فيه. أن تُفكر في التفاعل البشري بوصفه منغمساً في وسط من الثقة الأساسية يعني، في هذه الحالة، أن تتخذ منظوراً يكون فيه الآخر، فقط بحكم تقابلنا باعتبارنا رفاقاً من البشر، مضمَّناً مسبقاً في عالمنا بوصفه شخصاً يُطالِب باهتمامنا.

نعثر على الاستكشاف القيّم لهذا الموضوع في عمل سيمون ويل، مفكِّرة يدور فكرها الأخلاقي حول فكرة العُرضة للطعن عند الآخر؛ إذا جاز لي أن أصفه على هذا النحو، فإنّ عملها يتسم بمساعي لإيجاد معنى في المعاناة من

---

(50) See Hertzberg, 'On the Attitude of Trust'; Bax, *Subjectivity after Wittgenstein*, pp.121-41.

(51) يمكن القول إنّ اقتراح العلاقات الأخلاقية ضمني في **في اليقين**، غير أنه لم تتم مناقشتها بشكل صريح. ربما يكون هذا مرتبطاً بعدم رغبة فيتغنشتاين العامة.

(52) Bernstein, 'Trust', p.395.

دون تقليص لامعناها. اعتمدت ويل، في الكثير من أعمالها حول علاقات السلطة البشرية، على ما اعتبرته ميلاً طبيعياً لنا نحوَ المواقف القمعية. فعندما يمارس شخصٌ ما سلطة على شخص آخر من دون منازع، يتحول الآخر لا محالة إلى موضوع، شيء. تصف ويل ذلك بوضوح في تصويرها لأخيل في **الإلياذة**. تم إحضار الملك بيريام، المهزوم الآن بالكامل، إلى أخيل. للحظة، تأثرَ أخيل بالرجل العجوز الذي يطلب الرحمة؛ ومن ثم دفعه جانباً باستياء كما لو كان جسداً ميتاً، أو مجرّد عائق[53]. لكن وفقاً لـ ويل، 'إنه يحدث، وإن كان نادراً للغاية، أن يتغاضى الإنسان عن الكرم الخالص ويأمر بما لديه من قوة على القيام بذلك'[54]. تُسمي ويل هذا الدافع بأنه خارق للطبيعة، لأنه يتعارض مع الميل البشري الطبيعي إلى رؤية العالم من وجهة نظر المرء فقط، مختزلاً الأُناس الآخرين إلى فُرَص وعوائق[55].

على أية حال، كما يُشير بيتر وينش في كتابه عن ويل، إنّ بيريام **لم** يتحول إلى شيء ما[56]. على الأقل، إذا جاز لي أن أصفه على هذا النحو، لن يكون شيئاً بنفس الطريقة التي يكون فيها **الشيء** شيئاً. 'تحويل شخص ما إلى شيء' لا يكون وصفاً واضحاً إلا لأنه يصف رداً ما على إنسان زميل أو كائن حي. على سبيل المثال، من المهم أن يكون بيريام نجساً إلى حد ما، وهو ما لا يمكن قوله على صخرة تمّت إزالتها من شدفة نفايات[57]. هنالك شيء ما في علاقاتنا تجاه البشر الآخرين يأخذهم إلى ما رواء مجرّد التوازن المادي للسلطة. وفقاً لـ ويل:

---

(53) Simone Weil, 'The ''Iliad'': Poem of Might', in Simone Weil, *Intimations of Christianity among the Ancient Greeks* (London: Ark Paperbacks, 1987), pp.24-55, at p.28. See Winch, *Simone Weil*, p.148.

(54) Weil, 'Waiting for God', quoted in Winch (1989), p.205.

(55) لاحظ النزعة الهوبزية في هذه الصورة عن البشر بوصفهم عوائق.

(56) Winch, *Simone Weil*, p.190.

(57) Winch, *Simone Weil*, p.154.

> يمارس البشر من حولنا بمجرّد وجودهم سلطةً تعود فقط إليهم لإيقاف، أو تقليل، أو تعديل، كل حركة تصممها أجسادنا. فالشخص الذي يعبر طريقنا لا ينحرف عن خطواتنا بنفس الطريقة التي ينحرف بها عن لافتة الشارع، ولا أحد يقف، أو يتحرك، أو يجلس مرة ثانية بنفس الطريقة تماماً عندما يكون بمفرده في الغرفة مقارنة مع الحالة التي يكون لديه زائر فيها[58].

تُضيف ويل، إنّ 'هذا التأثير غير القابل للتحديد' غائب في حالة أولئك الذين يمارسون السلطة المطلقة على الآخرين، مثل أخيل في **الإلياذة**. ربما هنالك نوع آخر من اللامبالاة يكون ممكناً أيضاً. تتحدث ويل عن 'الزائر' وليس عن أحد أفراد العائلة؛ يبدو سحر الحضور البشري أحياناً أقل وضوحاً على الأقل عندما ينتمي الشخص الآخر إلى نفس العائلة. لكن إجمالاً، يبدو أنّ ملاحظة ويل عن قدرة الناس على التأثير فينا يُقصد بها وصف سمة طبيعية أو مميِّزة للتفاعل البشري. لا يبدو أنّ الملاحظة تجريبية لكنها ربما تنتمي إلى نفس رتبة مقصد وينش بشأن استحالة معاملة الأشخاص بوصفهم أشياء. بغض النظر عن 'الطرق' الدقيقة التي أتنحى فيها جانباً عن الإنسان أو لافتة الشارع، فإنّ الفرق بينهما يظهر في حقيقة أنّ مجموعة مختلفة من الأسئلة تظهر على الساحة في كل حالة من الحالتين إذا أُريدَ وصف سلوكي. فَحركاتي أمام شخص يقف في الشارع قد تنقل الود، أو الإحراج، أو العداء - في حين أنّ نفس الحركات أمام لافتة الشارع لن 'تنقل' أي شيء **لأنها** ليست كائناً يمكن نقل أي شيء إليه. وعلى عكس حالة ملاقاة عوائق مادية، فإنّ أوصاف سلوكي تجاه الأشخاص ستأخذ في الاعتبار أيضاً ردود أفعال الشخص الآخر. في الواقع، بافتراض أنه ليس هنالك رد فعل من الأساس، فقد يُصبح **هذا** بالتحديد مكوّناً مركزياً في الوصف إذا كان الإنسان يقف أمامي. قد يكون طابع سلوكي بوصفه ودّياً أو غير

---

(58) Weil, 'The "Iliad"', p.28. Also see the discussions of Winch, *Simone Weil*, pp.105-13 and David Cockburn, *Other Human Beings* (Basingstoke: Macmillan, 1990), pp.5-12.

ودّي سمة أكثر ملاءمة ويمكن الوصول إليها بسهولة أكثر مما يمكن نقله بواسطة أي تفسير مادي لحركاتي.

هذا الإحساس بالحضور البشري متبادل. ومع ذلك، بالنسبة لـ ويل، أولئك الذين تم اختزالهم إلى عبيد أو أشياء - 'حل وسط بين الإنسان والجثمان' - يفقدون بدورهم الإحساس بأنّ حضورهم يمكن أن يُحدِث فرقاً للآخرين. 'أمام هؤلاء البشر يتصرف الآخرون كما لو لم يكونوا موجودين؛ وهم بدورهم يجدون أنفسهم تحت خطر الاختزال الفوري إلى لا شيء، محاكين العدم'[59]. تُدرك ويل التناقض في القول إنّ الإنسان أصبح شيئاً ما، لكن 'عندما غدا المستحيل واقعاً، فإنّ هذا التناقض يكون صدعاً في الروح'[60].

من خلال مقارنة البشر والأشياء بهذه الطريقة، تُشير ويل إلى أنّ الشخص يمكن أن يكون قَيداً على إرادتي بطريقة تختلف مفاهيمياً عن الكيفية التي تظهر فيها الأشياء كقيود. في الحالة العادية، أي: عندما لا يتم اختزال الشخص إلى شيء، تكون هنالك أفعال معينة 'لا يمكنني' أن أرتكبها ضده حتى لو لم يكن هناك ما يقيدني جسدياً. في المقابل، إنّ علاقته بي ملوّنة بإحساس بديهي بإحداث الفرق، بالكون حاضراً أمامي بوصفه جزءاً غير قابل للاختزال من العالم الذي أتحرَّك فيه. في مقالتها عن 'الشخصية الإنسانية' تضع ويل الإحساس بـ 'قدسية' الإنسان في هذا التوقّع الضمني لإحداث الفرق في الآخرين:

> في أعماق قلب كل إنسان، من المهد إلى اللحد، هنالك شيء يستمر ويُتوقَّع بلا هوادة، رغم كل تجارب الجرائم المرتكبة، والمقاساة، والمشهودة، أنّ الخير لا الشر هو ما سيحدث له. هذا الأمر الأهم من كل شيء هو الذي يكون مقدّساً في كل إنسان[61].

---

(59) Weil, 'The "Iliad"', p.28.

(60) Weil, 'The "Iliad"', p.28.

(61) Weil, 'Human Personality', p.71.

تقدِّم ويل هذا باعتباره وصفاً لما يمنعنا من إيذاء الآخر؛ في صورتها التخطيطية، هذا هو ما يمنع ويل من اقتلاع عينيّ الرجل الذي تراه في الشارع، حتى ولو كانت تتخيل ذلك وقد تفعله مع الإفلات من العقاب. على نحو لافت، إنّ ما يمنع يدها لا يتم تحديده على أنه دافع **فيها**، ولا يتوقف على شيء **تريده**، بل يتألف من التوقّع الذي تُوجِّهه الضحية المحتملة تجاهها. من خلال **إدراكها** أنّ الآخر يتوقع الخير لا الشر فإنها تُقر بخطأ الاعتداء عليه.

قد تدعو الفقرة إلى التساؤل بشأن أنّى لـ ويل أن **تعرف** ما تقول إنها تعرفه عن التوقعات في أعماق قلب الإنسان. هل **سألت** الناس بشأن ذلك؟ هل كل شخص يتوقع الخير من أي شخص آخر؟ وهل يسقط تحريم الاعتداء إذا تمّ اكتشاف استثناءات لهذه القاعدة؟ مرة أخرى تستفيد ويل من وصفٍ عام يبدو أنه تجريبي؛ لكن مرة أخرى، من الواضح أنها لا تُشير إلى نقطةٍ تجريبية. تُدرك ويل بشكل مؤلم أنّ بكاء غير السعيد يكون 'صامتاً'، وبالتالي لا يمكن أن يكون سماع بكاء غير السعيد مسألة ملحظ تجريبي. علاوة على ذلك، إنّ بكاءهم، وفقاً لـ ويل، 'غير شخصي'؛ فهو ليس محدَّداً بالشخص الذي قد ينطق به. لا يمكن إدراك توقّع الخير المخفي في قلب كل إنسان إلا من خلال نوع من الاهتمام وهو الحُب. قد يُعبَّر عن شيء مما توصّلت إليه ويل على هذا النحو: أن تفهم الإنسان بشكل تام يعني أن تفهم ما يقع في أعماق قلبه؛ لكنّ هذا، كما تودّ ويل أن تقول، ليس شيئاً شخصياً ومحدَّداً بذلك الرجل أو تلك المرأة. إنه توجُّه نحو الخير، شيء يبقى كما هو بالنسبة لك، وبالنسبة لي وللجميع. أن تفهم الإنسان بشكل تام **يعني** أن تكون متقبِّلاً لتوقُّع الخير الذي يوجِّهه نحونا.

يجب أن يُنظر إلى وصف ويل على أنه نموذج، ونقطة مقارنة تعتمد قيمتها على المدى الذي يمكن أن تساعدنا فيه في تنظيم فهمنا للحالات القائمة. بالطبع، يجب أن يعني هذا فهماً **أخلاقياً**. توجِّه ويل سؤالاً لنا - السؤال هو عما إذا كنا، في حيواتنا، قادرين على اتباع الرؤية التي ترشدنا إلى ما وراء الشخص التجريبي إلى الجوهر المقدّس لكل إنسان. في الموقف الراهن، يعني وصف

ويل أنني يجب أن أُدقق في مواقفي. هل أنا، على سبيل المثال، مستعدٌ للإصغاء للأشخاص الذين قد لا يُنظر إليهم بحكم المعايير التقليدية على أنهم يستحقون التحدّث إليهم؟ كيف أتواصل مع الصغار جداً والطاعنين في السن، أو الأشخاص الذين يصدمونني بوصفهم مزعجين أو أنهم بلا أهمية؟ أنا مدعو أيضاً للتفكير في ردود أفعالي عندما يصدر عن أولئك الذين أشعر أنهم يجب أن يقابلونني بامتنان ردّاً عدوانياً. في مكان ما في جميع أولئك الرجال والنساء والأطفال، أنا مدعو إلى تمييز ما هو بالرغم من ذلك موجود في نفوسهم كمطلب ضمني للخير. في حين أنّ ويل تؤكد على صعوبة الاتباع الكامل للمثل الأعلى الذي تُشير إليه، إلا أنه من المهم أيضاً بالنسبة لتصورها أن يكون المُثل الأعلى مغروساً مسبقاً بطريقة ما غير كاملة في تعاملاتنا اليومية مع الناس - على سبيل المثال في السحر الغريزي للحضور الذي يؤثر على سلوكنا متى ما تواجد أشخاص آخرون من حولنا. يرتبط هذا بإصرار ويل على الطابع الأولي **الفريد** لردود أفعالنا تجاه البشر. تُعدّ هذه استجابات طبيعية، بذور تتطور منها مفاهيم أخلاقية (كتلك الخاصة بـ 'الكون جاراً لشخص ما') لاحقاً[62].

يقدِّم لوغستروب فهماً مماثلاً إلى حد ما للاستجابات البشرية الطبيعية، على الرغم من أنّ تفسيره لا يركّز على المعاناة بنفس القدر كما هو الحال مع ويل. فعلى عكس ويل، يستخدم بشكل صريح مفهوم الثقة لتأطير وصفه. بالنسبة له، الثقة هي الوسط الطبيعي الذي يحدث فيه التفاعل البشري. دائماً ما يتم تعريفنا مسبقاً بوصفنا عناصر في عوالم بعضنا البعض. بشكل عام، نحن لا نعامل علاقاتنا مع الآخرين بوصفها شيئاً يتطلب منا إصدار حكم بشأن جدارتهم بالثقة. حيثما يتم استدعاء مثل هذه الأحكام، فإننا نفكر في البدائل من خلال خلفية عامة عن 'الحالة السوية'، تنطوي على الانفتاح والثقة. في حين أنه يمكننا أن نختار الانسحاب من بعض العلاقات الموثوقة ونرفض الدعوات إلى الثقة،

(62) Cf. Peter Winch, 'Who is my Neighbour?' in Peter Winch, *Trying to Make Sense* (Oxford: Blackwell, 1987), pp.154-66.

إلا أننا، بشكل عام، لم **نختر** حياةً نثق فيها بالآخرين ونكون بدورنا محل ثقة بالنسبة لهم. يقارن لوغستروب هذا الملحظ مع ما يصفه بالفكرة الخاطئة 'أنّ العالم الذي يعيش فيه الآخر هو شيء لا ننتمي إليه حقاً'؛ بعبارة أخرى، إننا لا نؤثر حقاً على الآخر إلا عندما يرتطم أحدنا عَرَضاً أو عن عَمد بعالم الآخر ويتواصل معه. ومع ذلك، 'في الواقع [...] الأمر مختلف تماماً: 'نحن عالم لبعضنا البعض ومصير لبعضنا البعض'[63]. إنّ الثقة لا مفرّ منها:

> إذا كانت الثقة والانفتاح الذي هو جزء منها مجرد شيء نختاره بشكل اعتباطي، فيمكننا الاستغناء عنه ولن نخسر أي شيء؛ في حيواتنا مع الآخرين، لن تكون هناك مطالب أخرى باستثناء تلك التي قد يخطر ببال شخص ما أن يطرحها على شخص آخر، فليكونوا اصطلاحيين أو انفعاليين أو قائمين على أفكار وهمية عن السلطة. لكنّ الأمر ليس كذلك. فالثقة ليست أمراً متروكاً لنا. إنها مُعطاة. فحيواتنا تشكّلت ببساطة، ليس بواسطة أي تخطيط من قِبلنا، بطريقة لا يمكننا أن نعيشها إلا بتقديم الآخر لنا عبر إظهار الثقة أو التماسها، مسلِّماً حياته بصورة أو بأخرى بين أيدينا[64].

كما هو الحال مع ويل، لا ينبغي للمرء أن يعتبر هذا التفسير كنظرية سيكولوجية عن الوعي البشري؛ يجب إبقاء فكرة الثقة الأساسية لـ لوغستروب بعيدةً عن فكرة أنّ حيواتنا مصحوبة بمشاعر ثقة غير واعية ثابتة. يقدِّم لوغستروب، على غرار ويل، تصوراً مثالياً على نحو واعٍ للحياة العادية. من المهم هنا أن نحتفظ بكلا جزأيّ هذا التوصيف. يُعدّ الوصف **مثالياً** لأنه بمثابة عصا قياس مقابل التجربة؛ أي يجب أن نقارن تجربتنا معه. لكنه وصفٌ عن الحياة **العادية** لأنه يستحوذ على المواقف وردود الفعل التي تُميِّز المواجهات البشرية بشكل طبيعي وغريزي. يحثُّ لوغستروب القارئ على رؤية الحياة من

(63) Løgstrup, *Dem etiske fordring*, pp.25-6.

(64) Løgstrup, *Dem etiske fordring*, pp.27-8.

خلال ضوء معين تصف فيه الأخلاق الشكل الذي تتخذه الحياة البشرية بشكل بديهي. إذا اعتبرتُ نفسي ممسِكاً بحياة الشخص الآخر في يديّ، فإنني أُدرك مطلبه بأنْ أستقبله بثقة. بمجرد أن أُدرك المطلب، لا يمكنني أن أرفضه من دون ممارسة الضغط أو الإكراه على نفسي وعلى الآخر على حدٍ سواء. هذا المطلب لا يتفوّه به زميلي البشري بالعادة، وقد يكون غير داري به؛ وربما يتبرأ من أي مطلب من هذا القبيل. وبذلك، يكون مطلب الخير أمراً ضمنياً. إنه موجود، لكن لا يمكنني أن أكون على دراية به بغض النظر عن المنظور الذي أتخذه بشأنه:

> إنّ المطلب الذي يكمن في كل مواجهة بشرية لا يُعطى صوتاً أبداً بل يكون ضمنياً ويبقى كذلك. يجب على الفرد الموجَّه إليه أن يحكم بنفسه في كل علاقة على ماهية المطلب. لا يعني هذا أنّ الفرد يمكنه، بشكل اعتباطي ومتقلِّب، أن يمنحه أي محتوى يحبِّذه. لن يكون مطلباً في هذه الحالة. لكنه لا يزال موجوداً، لأنه بالنظر إلى حقيقة أنّ الفرد هو جزء من العالم حيث يعيش الآخر حياته، وبالتالي يُمسك بجزء من حياته في يديه، فهو مطلب لرعاية تلك الحياة[65].

إذن، كيف نكتشف وجود التوقّع الضمني للخير في المواجهات البشرية؟ ليس تجريبياً، لأنّ الاكتشافات التجريبية لن تكون مفيدة هنا على أية حال. قد توجد توقعات الخير أيضاً جنباً إلى جنب التوقعات المعاكِسة؛ بعد أن اكتشفناها لا يزال يتعين علينا تحديد أي منها، إن وجد، يجب أن نواجهه. خلال هذا الكتاب، أكّدتُ على أنّ حضور الثقة ليس حقيقة سيكولوجية يمكننا الوصول إليها بغض النظر عن موقفنا تجاهها. بدلاً من ذلك، إنّ تمييز الثقة وتمييز الالتزام بالاستجابة إليها هما وجهان لعملة واحدة. حيث يتم إدراكهما في نفس فعل الانفتاح العفوي تجاه الآخر.

---

(65) Løgstrup, *Den etiske fordring*, p.32.

أفكار الثقة الأساسية في السياق

إنّ مفهوم الثقة الأساسية هو نقطة محورية في الاهتمامات البحثية المختلطة، فكلها تتناول إلى حد كبير العلاقة بين العقل البشري والأخلاق. ما إذا كانت الثقة الأساسية تدلّل على أداة مفاهيمية مفيدة فإنّ ذلك ينبغي النظر إليه من خلال السياق. غالباً ما يتم تقديم الاقتراح الذي مفاده أنّ ميلنا إلى الثقة يجب أن يكون فطرياً بوصفه تصحيحاً ضرورياً للرؤية حول الفاعلية البشرية التي تحتفظ من الناحية الأخرى بميزات العقلانية. تُعدّ الثقة مطلوبة بوصفها ثقلاً موازِناً لإملاءات العقل الشكوكية. تستند هذه الرؤى حول وظيفة الثقة إلى فهم التفكير المنطقي الذي يقدِّم الأخيرة بوصفها نشاطاً تجريدياً بشكل مثير للفضول. من وجهة نظر بديلة، تنتمي أفكارنا عن المعقول، عن كون الأمور ممكنة أو مستحيلة، إلى الحياة التي دائماً ما تكون اجتماعية مسبقاً. تظهر 'الثقة' هنا بوصفها عنصراً من أشكال الحياة، أو أشكال التفكير، التي يمكن وصفها مسبقاً كما هو حال الطرق العديدة لاستعمال عقل المرء.

ما إذا كانت الثقة الأساسية موجودة فهي ليست مسألة تجريبية، على الرغم من أنها قد تبدو كذلك. إنها مسألة أخلاقية، والسؤال يتلخّص في التساؤل عن الكيفية التي يجب أن نتصور بها الميزات الأساسية للمواجهات البشرية. لقد استخدمتُ أعمال ويل ولوغستروب باعتبارها توضيحات على كيفية توظيف شيء مثل مفهوم الثقة الأساسية في محاولات وصف الحالة الأخلاقية البشرية. لا تُعدّ هذه المحاولات غير مثيرة للجدل، وقد يكون لدى البعض منا شكوك حول مناقشة أي شيء عام مثل 'الحالة الأخلاقية البشرية' في المقام الأول. وبكل الأحوال، تُشير ويل ولوغستروب - وبطريقة أخرى، فيتغنشتاين - إلى سُبل فهم فكرة الثقة الأساسية من خارج الإطار الخطابي الذي تحدده الشكوكية. إنهم يبنون على الحقيقة المهمَلة أنّ الفلسفة تبدأ بالتعجّب وليس بالشك.

الفصل الثامن

النتائج المستخلَصة



يسلِّط هذا الفصل الأخير الموجز الضوء على بعض الموضوعات المشتركة التي تناولتُها في مناقشتي السابقة. ولا يُعدّ ملخّصاً كاملاً بل دعوة إلى التفكّر.

بادئ ذي بدء لقد حاولتُ التفكير في مفردة 'الثقة' بوصفها جزءاً من التفاعل؛ وكان السؤال المركزي في هذا الكتاب هو كيف تدخل هذه المفردة في العلاقات الإنسانية وتُشكِّلها. إنّ السؤال ليس ما إذا كان مثال معين من استخدام اللغة يتضمن الاستخدام الصحيح لـ 'الثقة' بل ببساطة ما هو نوع هذا الاستخدام. ما الذي نقوم به عند تطبيق مفردة الثقة على حالة معينة؟ قد تكون الإجابة المختصرة: هذا يعتمد، ولا يمكننا التشريع بناء على ذلك. على أية حال، من المهم الإشارة إلى بعض استخدامات 'الثقة' بوصفها مميِّزة أو معبِّرة. لقد أكدّتُ على أنّ كلمة 'ثقة' لا يمكن أن تُفهم بالكامل في بعض الحالات إلا بوصفها جزءاً من الطريقة الأخلاقية للتحدّث؛ إذ تتناقض الثقة مع الخيانة. في مثل هذه الحالات، أن تُميِّز العلاقة الإنسانية بوصفها علاقة ثقة يعني أن تُعاملها في جَوٍ يكون فيه من المفهوم التحدّث عن المسؤولية الأخلاقية. أن تُساير الوصف الذي مفاده أنّ شخصاً ما يثق بنا يعني في الوقت نفسه أن تُدرك أنّ مطلباً أخلاقياً تم توجيهه إلينا. نحن نُمسك بحياة الآخر في أيدينا ولا يمكننا أن نخذله من دون اقتراف الظلم. ومع ذلك، مع أنني أكدّتُ على الثقة بوصفها مفهوماً أخلاقياً، لم أطرح نظرية معيارية عن الثقة؛ على سبيل المثال، لم أقترح

أي طريقة للحكم متى بالضبط يجب علينا أن ننظر إلى علاقتنا مع الآخر بهذه الطريقة.

في الفلسفة الأخلاقية، عادةً ما يُتوقَّع من نظريات الثقة تفسير ماهية الثقة، وعلى أساس ذلك الوصف، تفسِّر لماذا تُعد الثقة أمراً جيداً أو مسوَّغاً عقلانياً أو ما شابه. يُتوقَّع كذلك من النظرية توفير إرشادات بشأن أين ينبغي للمرء أن يضع ثقته. تتعرض نظريات الثقة للخطر الواضح المتمثل في انتهاء أمرها إما إلى الدوغماتية أو المِهذارية (أو كليهما): دوغماتية، عندما تحدِّد أحد الأمثلة بوصفه البارادايم وتحشر الحالات الأخرى ضمنه؛ ومِهذارية، عندما تُكدِّس مثالاً فوق مثال للتأكد من عدم تفويت أي شيء. ولا واحدة من المقاربتين يمكن أن تكون ناجحة في نهاية المطاف، لأنّ الكيفية التي يجب أن نُعرِّف بها 'الثقة' ينبغي أن تعتمد على الاهتمام الخاص الذي لدينا تجاه السؤال. بعبارة أخرى، يجب أن تكون نظريات الثقة (إذا أردنا أياً منها) مرتبطةً بالسياق. إنّ النقطة السابقة حول مفردة الثقة بوصفها جزءاً من التفاعل البشري تنطبق أيضاً على المعالجات الفلسفية للثقة. فقد تمَ طرحها بوصفها استجاباتٍ لمشاكل معينة ويتعين تقييمها باعتبارها مساهماتٍ في المناقشات ذات الصلة.

ومع ذلك، فإنّ الدراسة الاستقصائية لأكثر المساهمات تأثيراً في النقاش الفلسفي الناطق باللغة الإنكليزية تُظهر درجة من الوحدة. ما تكشفه النظرة العامة هو استعارة التوجيه الضمني **للتسوّق** - تعليق حزين إلى حدٍ ما إذا كان يُفترَض للفلسفة أن تعكس الاهتمامات المركزية للثقافة التي نتجت فيها. إنّ الافتراض السائد هو أنّ الفاعل يدخل المشهد الاجتماعي ويبحث عن الأشياء المربحة ليضع ثقته فيها. إذا وثقتُ بشخص ما، فأنا أولاً وقبل كل شيء أعتقد أنه من المرجّح أن يُنفّذ تعليماتي. تخلق هذه الرؤية بدورها مطلباً طبيعياً لنظرية تسويغ للثقة، لأنّ الثقة تحمل في طياتها خطر خيبة الأمل. كما أنها تُثير مشاكل العقلانية المركزية في الأدبيات.

بمجرّد صياغة الاستعارة السائدة بهذه الطريقة، سيكون من السهل العثور

على مشاكل بشأنها، وإن كان هذا لا يعني أنه لا يمكن جَني أي شيء مفيد منها. يتعلق قسم كبير من الأبحاث بشكل صريح بسلوك السوق، مما يسوِّغ في بعض الأحيان موضوع التسوّق. يتمثل نقدي في أنّ الاستعارة تقدِّم رؤية فقيرة عند تطبيقها على الحياة ككل، تماماً مثلما أنّ الحياة التي تتضمن التسوّق فقط ستكون فقيرة. قبل كل شيء، تُعدّ مسألة التسويغ العقلاني في غير محلها على نحو استثنائي في فينومينولوجيا علاقات الوثوق الشخصية. ففي الحالات المهمة، يتم التعبير عن الثقة في حقيقة أنني لا أبحث عن التسويغ حيث يمكنني القيام بذلك من ناحية أخرى. وبالتالي، يُنظر إلى الثقة على نحو أصح بوصفها **إطاراً** لأنشطتي التسويغية الإضافية والساعية وراء الصدق. عندئذ، إذا كان الوصف الفلسفي للثقة يبدأ من مسألة التسويغ، فقد تخلّى مسبقاً عن السمة الرئيسية المميزة للثقة.

قد يودّ المرء أن يقترح أنّ 'العقلانية' و'العقل' لا يجب أن يكونا مسألتين مهمتين من الأساس عندما نناقش الثقة، التي هي مفهوم دائماً ما يرتبط بشكل وثيق بالصداقة والمحبة. إنّ الصداقة والمحبة ليستا نتيجة اختيار عقلاني بأي حال من الأحوال البيّنة. هذه نقطة صحيحة، لكنني أعتقد أننا لا يجب نساير الأفكار المبسَّطة عن العقل بوصفه مجرّد حسبان من الغايات إلى الوسائل والعودة مرة أخرى. يمكن أيضاً فهم 'العقلانية' و'العقل' بوصفهما كلمتين تمثلان الفعل المدروس، بما في ذلك الطرق التي نحكم بها على مختلف الاقتراحات باعتبارها، على سبيل المثال، معقولة، أو مقبولة، أو محتملة، أو مستحيلة. من الممكن توضيح نقطة أكثر عمومية هنا - وهذه النقطة تبدو لي حاسمة للغاية في فهمنا للعقلانية البشرية. لكي تُقيِّم التصرفات البشرية بإنصاف، تحتاج إلى التفكير فيما يمكن أن يبدو معقولاً من وجهة نظر الفاعل. تُظهر الاعتبارات حول الثقة على نحو ملموس أنّ 'العقل' هو شيء منظوري. يكون الفعل، أو الاعتقاد، 'عقلانياً' أو 'معقولاً' لشخص ما، لأجل شيء ما، بالاشتراك مع شخص ما، بسبب شخص ما.

تبرز هذه النقطة عندما نأخذ بعين الاعتبار مفهوم الإمكانية - ثيمة تكررت في العديد من فصول هذا الكتاب. تستند المشكلة المتلقّاة للثقة العقلانية إلى حد كبير على فكرة أنّ الثقة تعمي الفاعل عن الاحتماليات التي يمكن أن تكون مرئية من المنظور غير المنخرط. كما أنّ الإصرار المتكرر على 'هشاشة' الثقة يؤكد على المخاطر الحاضرة دائماً التي يُفترض أنها تفلت من انتباه الفاعل المفعم بالثقة. ومع ذلك، الميزة الحاسمة للموقف هي على وجه التحديد أنه من وجهة نظر الفاعل ليست هنالك مخاطر. فمن وجهة نظهره، إنه أقل عرضة للطعن مقارنة بحاله عندما لا يثق بأحد. لا يرجع هذا التباين في المنظورات بالضرورة إلى نقص في المعلومات من جانب أي أحد (لا جانبه ولا جانبنا)، لأنه قد يسود حتى لو كانت لدينا نفس المعلومات. لكن، عندئذ، إذا لم يُدرك الفاعل الخطر، فلماذا يجب أن نُصرّ على أنه يجب عليه من 'الناحية العقلانية' أن يستعد لاحتمالات لا وجود لها من وجهة نظره؟ ردّاً على ذلك، لا يمكننا ببساطة اللجوء إلى بعض الأفكار عن الاحتمالات **الموضوعية** والادعاء بأنّ تقييم الفاعل للموقف يجب أن يكون خاطئاً بالضرورة. في المحصّلة، إنّ النقص العقلاني المفترض في الثقة هو نتيجة اختلاف المنظورات بين الفاعل وأولئك الذين ينظرون إلى الموقف من منظور انعدام الثقة. إنّ طابع الأخذ على نحو مسلَّم به النموذجي للكثير من تفاعلاتنا مع الآخرين ليس لاعقلانياً ولا ساذجاً، بل تعبيرياً عن نوع من عقلانية الشخص-الأول التي تكون في الواقع مكوِّنة لعقلانية الكائنات الاجتماعية.

بالعودة إلى استعارة 'التسوّق'، فإنّ السمة المميزة الأخرى للاستعارة هي عربة التسوق الفارغة؛ يدخل الفاعل المشهد مع عقل منفتح تماماً ليقرر بعد ذلك مَن يمنحه ثقته. لا أحتاج إلى التأكيد على أنّ هذا ليس تصويراً واقعياً لنمو الثقة في العلاقات الشخصية. يجب أن تكون هنالك خلفية ضخمة من الحياة المشتركة قبل أن نتمكّن حتى من البدء في التفكير في الحالات الفردية للفعل الاجتماعي من خلال الاختيار الاستراتيجي. بمجرد أن نُولد نَعْلَق في شبكة من الاعتماد

المتبادل. بشكل عام، نحن لا نثق في الأشخاص من حولنا لأننا قررنا في يومٍ ما القيام بذلك؛ بالأحرى، ربما، يلفتنا في يوم من الأيام أنّ العلاقة المستمرة بالفعل لها هذا الطابع. في فينومينولوجيا الثقة، ما يستدعي الانتباه هو التطور الذي يتم من خلاله تمييز الجوانب التي لا نزاع فيها من علاقاتنا مع الآخرين وإحضارها إلى وعينا بوصفها ثقة. يرتبط هذا بنقطتي السابقة حول دور 'الثقة' بوصفها طريقة لتنظيم فهمنا للتفاعل. نحن لا نكتشف الثقة تجريبياً بوصفها حالة نفسية، بل من خلال توجيه انتباهنا إلى جوانب معينة من الموقف.

ومن الميزات الأخرى لاستعارة التسوّق هي افتراض قائمة التسوّق الجاهزة. فالفاعل الذي يتسوّق الثقة يبحث عن شخص يفي بمتطلبات محددة؛ إذا أخفق المؤتَمَن في تلبية توقعاته، فإنّ الأمر دائماً ما يُعتبر انشقاقاً. مرة أخرى، تُعدّ هذه طريقةً سيئة لوصف الثقة، على الأقل عندما يتعلق الأمر بالثقة في الصداقة والحياة العائلية. عندما ألجأ إلى صديق ما لأجل المشورة، فإنني لا (أو على الأقل لا يجب أن) أتوقّع منه أن يقول شيئاً محدداً **أريده** أن يقوله؛ بدلاً من ذلك، أنا أثق به في أنه يمكن أن يأتي بوجهة نظر جديدة. أنا لا أحكم عليه بناءً على رغباتي، بل بدلاً من ذلك أنا أقبل أن يكون هو الحَكم على موقفي. بهذه الطريقة، تسمح الثقة، على عكس مجرّد الاعتماد أو الائتمان، بنتيجة مرنة ومفتوحة. وهذا له آثار إضافية على الأسئلة حول العقلانية. إذ العقلانية من دون شك ترتبط بإشباع الرغبات، لكن ليس فقط كوسيلة لتحقيق غاية ما. إنّ أفكارنا عن المرغوب فيه هي نفسها تتشكّل في العلاقات الإنسانية، من خلال نوع من العقلانية المتجسِّدة في حيواتنا مع البشر الآخرين.

إنّ الفكرة العامة التي آمل أن أنقلها هي أنّ هنالك ترابطاً داخلياً بين الثقة، والأخلاق والعقل البشري. فـ 'العقل' كما نفهمه يتم إثراؤه بواسطة علاقاتنا المستمرة مع الأشخاص الآخرين. في هذه الحياة المشتركة نحن ملتزمون تجاه بعضنا البعض ونتحمّل المسؤولية تجاه بعضنا البعض. يجب النظر إلى كل من الثقة وانعدام الثقة من خلال هذا التفاعل المستمر.

ثبت المصطلحات

A	
Abuse	إساءة
arrangement	ترتيب
assessment	تقييم
aspirations	تطلعات
altruism	إيثارية
apparent	واضح
alternatives	بدائل
actor	فاعل
antagonism	عداء . تنافر
assurance view	الرؤية التطمينية
authority	حجيّة
addressee	المخاطَب
addresser	المخاطِب
agency	فاعلية
attitude	موقف
affective attitude	موقف عاطفي
attunement	انسجام-تناغم
autonomy	استقلالية
appetites	اشتهاءات
aversions	نفورات
agent	فاعل
abstraction	تجريد
assumption	افتراض
B	
Basic	أساسي
betrayal	خيانة
bias	محاباة -تحيز
breakdown	انهيار
C	
Chatty	ثرثار -مِهذار
constitutive	مؤسِّس
community	جماعة . مجتمع
cooperation	تعاون
contractarianism	التعاقدية
coercion	إكراه
conative	إرادي
cognition	إدراك ذهني
confidence	اطمئنان
communication	تواصل
covenant	ميثاق-عهد
condemnation	إدانة
conflation	خلط
capital asset	أصل رأسمالي
conclusive	قاطع-حاسم
counsel	مشورة
command	أمر
D	
Disparity	تفاوت
deliberation	تأني-تروّي
deception	خداع
descriptive	وصفية
defection	انشقاق
disregard	يتجاهل
dilemma	معضلة
definite	محدد-واضح
disappointment	خيبة أمل
distrust	انعدام الثقة
distortion	تشويه
dys-appearance	الظهور عند سوء الحال
discrepancies	تناقضات -تباينات
dependance	اعتماد

English	العربية
declarative	تصريحي

E

English	العربية
Entrusting	تكليف-ائتمان
expression	تعبير
expressive	تعبيري
evidential	دليلي
expectation	توقع
explanation	تفسير
explicit	صريح
essential	أساسي-ضروري
emotion	انفعال
ensure	يضمن
encapsulated interests	المصالح المغلّفة
endearing	تحبيب
endemic	مستوطن
elementary	أولي
emancipatory power	القوة التحريرية

F

English	العربية
Facts	حقائق
factual	وقائعي
foundationalism	تأسيسانية
frustration	إحباط
familiarity	ألفة
fitness	مواءمة-كفاءة

G

English	العربية
Game-theoretic	التنظير بالنظريات الألعاب
genuine	حقيقي-أصلي
groundless	عديم التسويغ-عديم الأسس
grammar	نحوْ
goods	سِلَع
good will	إرادة الخير -حسن النية
guarantee	ضمان
ground	يؤسس

H

English	العربية
Hobbesian	نزعة هوبزية
harmful	ضار، مؤذِ
hinges	مفصلات

I

English	العربية
Implicit	مضمر-ضمني
innate	فطري
idealized	مثالي
instrumental	ذرائعية-أداتية
incentives	حوافز
intrusion	تدخّل-تطفل
incommensurability	عدم إمكانية المقايسة
impose	يفرض
inherent	ملازم-متأصل
interpersonal	بين شخصي
intimacy	تألف-حميمية
invoke	يستدعي
interpretation	تأويل
intelligibility	وضوح-مفهومية

M

English	العربية
Motivation	حافز -دافع
machinery	مكننة-آلية
meaningful	ذو مغزى-مفيد-بنّاء-هادف
manipulation	تلاعب
mirror neurons	العصبونات المرآتية

N

English	العربية
Normative	معياري
natural	طبيعي
normal	عادي- طبيعي
normality	الحالة السويّة
necessary	ضروري

O

English	العربية
Ordinary	عادي
obviating	تفادي
object	موضوع-شيء
outcomes	نتائج
obligations	التزامات
obstacles	عوائق
optimism	تفاؤلي

P

English	العربية
Place abet	تُراهِن
perception	إدراك حسي
plead guilty	يقر بالذنب
payoff	عوائد
preferences	تفضيلات
power	سلطة
prudence	حيطة-تعقّل
placeholder	بديل
presuppositions	افتراضات مسبقة
pretence	تظاهر
progression	تقدّم

promises	وعود
propensity	مَيل
principle of charity	مبدأ الإحسان
prohibitions	محظورات
primitive	بدائي
primary	أساسي-أولي
paranoia	جنون الارتياب
probability	احتمالية
possibility	إمكانية
predicative	إسنادي-حملي
perspective	منظور
prediction	تنبؤ
posthumous character	الطابع بعد الوفاتي
perplexity	حيرة
penalties	عقوبات
physiognomy	فراسة التأويل
Q	
Queens evidence	شاهد ملك
Quintessential	مثالي -جوهري
R	
Reliance	اعتماد
risk	مخاطرة- خطر
reasoning	التفكير المنطقي
reason	عقل- سبب
rational	منطقي
rationality	عقلانية
reflexivity	انعكاسية
risk taking	مخاطرة
reasonable	معقول
rewards	مكاسب
resentment	استياء
retrospect	استذكار
regimentation	تشديد- تنظيم
refraining	امتناع
reactive attitudes	مواقف تفاعلية
retrogression	تراجع- تقهقر
reputation for honesty	السمعة الطيبة
reactor	متفاعِل
S	
Snapshot conception	تصور اللقطة الخاطفة
skepticism	شكوكية
surveillance	مراقبة
solidarity	تضامن
suspicious	مشبوه
sociality	اجتماعية
speaker	متكلِّم
sensible trust	الثقة المتعقلة
syllogism	القياس المنطقي
strangeness	غرابة
society	مجتمع
sociability	مؤانسة
T	
Trust	ثقة
testimony	شهادة
testimonial	شهادي
trustee	المؤتَمَن . الموثوق به
trustor	الواثق-المؤتِمِن
truth	صدق
truthfulness	الصادقيّة
timelessness	لازمنية
tacit	ضمني
trustworthiness	الجدارة بالثقة أو استحقاق الثقة
trustful	مفعم بالثقة- موثوق
U	
Undertakings	تعهدات
utility	منفعة
utterances	منطوقات- تلفّظات
V	
Vulnerability	قابلية الطعن أو الضعف أو العرضة للطعن
violating	انتهاك
Variable	متغير
value	قيمة
Virtue	فضيلة
voluntary	إرادي
W	
Warrant	استدعاء
weave of life	نسيج الحياة
withdraw	احتجاب

المراجع

Adler, J. L., 'Testimony, Trust, Knowledge', *Journal of Philosophy* 91 (1994), pp. 264–75.

Ahlskog, J., '[Review of] Benjamin McMyler, *Testimony, Trust and Authority*', *Philosophical Investigations* 36 (2013), pp. 98–102.

Anderson, B., *Imagined Communities*, London: Verso, 1983.

Anscombe, G. E. M., *Intention*, Oxford: Basil Blackwell, 1957.

Armstrong, D. M. and Malcolm, N., *Consciousness and Causality*, Oxford: Basil Blackwell, 1984.

Ashworth, T., *Trench Warfare 1914–1918: The Live and Let Live System*, London: Pan, 2000.

Axelrod, R., *The Evolution of Cooperation*, New York: Basic Books, 1984.

Backström, J., *The Fear of Openness. An Essay on Friendship and the Roots of Morality*, Åbo: Åbo Akademi University Press, 2007.

Baier, A., 'Doing Things with Others: The Mental Commons', in L. Alanen, S. Heinämaa and T. Wallgren (eds), *Commonality and Particularity in Ethics*, Basingstoke: Macmillan, 1997.

—*Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

—'Reply to Olli Lagerspetz', in L. Alanen, S. Heinämaa and T. Wallgren (eds), *Commonality and Particularity in Ethics*, Basingstoke: Macmillan, 1997.

—'Trust and Antitrust', *Ethics* 96 (1986), pp. 231–60 (reprinted in Baier, A., *Moral Prejudices*).

Baker, J., 'Trust and Rationality', *Pacific Philosophical Quarterly* 68 (1987), pp. 1–13.

Bax, C., *Subjectivity after Wittgenstein. The Post-Cartesian Subject and the 'Death of Man'*, London: Bloomsbury, 2012.

Bernstein, J. M., 'Trust: On the Real, but Almost Always Unnoticed, Ever-changing Foundation of Ethical Life', *Metaphilosophy* 42 (2011), pp. 395–416.

Boye, K., *Kallocain*, Madison: University of Wisconsin Press, 1966, trans. Gustaf Lannestock. Original title: Boye, K., *Kallocain. Roman från 2000-talet.*

Brinkmann, S. 'Psychology in the Space of Reasons', *Journal for the Theory of Social Behaviour* 36 (2006), pp. 1–16.

Coady, C. A. J., *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford: Clarendon Press, 1992.

—'Testimony and Observation', *American Philosophical Quarterly* 10 (1973), pp. 149–55.

Cockburn, D., *Other Human Beings*, Basingstoke: Macmillan, 1990.

—'Trust in conversation', *Nordic Wittgenstein Review* 3 (2014), pp. 47–67.

Code, L., 'Second Persons', in M. Hanen and K. Nielsen (eds), *Science, Morality, and Feminist Theory*, Calgary: University of Calgary Press, 1987.

Coleman, J., *Foundations of Social Theory*, Cambridge, MA: Belknap Press, 1990.

Collingwood, R. G., *Essay on Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 1979.

—*The Idea of History*, Oxford: Oxford University Press, 1946.

Cudd, A., 'Game Theory and the History of Ideas About Rationality', *Economics and Philosophy* 9 (1993), pp. 101–33.

Dasgupta, P., 'Trust as a Commodity', in Gambetta, D. (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, Basil Blackwell, Oxford, 1990.

Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984.

Dawkins, R. and Krebs, J., 'Animal Signals: Information or Manipulation?' in J. Krebs and N. Davies (eds), *Behavioural Ecology: An Evolutionary Approach*, Oxford: Blackwell, 1978.

Dilman, İ., *Love and Human Separateness*, Oxford: Blackwell, 1987.

Dostoevsky, F. M., *The Brothers Karamazov*, New York: W. W. Norton, 1976.

—*The Idiot*, London: Heinemann, 1946.

Elias, N., *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.

Elster, J., *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Fadiga, L., 'Sensorimotor Processing of Speech and Language', Paper, *Dynamics of Active Perception: An Interdisciplinary Symposium on Perception and the Mind-Body Problem*, Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, May 15–16, 2014.

Faulkner, P., *Knowledge on Trust*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

—'On telling and trusting', *Mind* 116 (2007), pp. 875–902.

Fredriksson, A., *Vision, Image, Record: A Cultivation of the Visual Field*, Åbo: Åbo Akademi University Press, 2014.
Fukuyama, F., *Trust: The Social Virtue and the Creation of Prosperity*, New York: Free Press, 1995.
Gaita, R., *Good and Evil: An Absolute Conception*, Basingstoke: Macmillan, 1991.
Gambetta, D., 'Can we Trust Trust?' in D. Gambetta (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford: Blackwell, 1990.
—(ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford: Blackwell, 1990.
Garfinkel, H., 'A Conception of, and Experiments with, "Trust" as a Condition of Stable Concentrated Actions', in O. J. Harvey (ed.), *Motivation and Social Interaction*, New York: Roland Press, 1963.
—*Studies in Ethnomethodology*, Cambridge: Polity Press, 1996.
Gauthier, D., *Morals by Agreement*, New York: Oxford University Press, 1986.
Giddens, A., *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1990.
—*Modernity and Self-Identity*, Cambridge: Polity Press, 1991.
Good, D., 'Individuals, Interpersonal Relations, and Trust', in D. Gambetta (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford: Blackwell, 1990.
Govier, T., 'An Epistemology of Trust', *International Journal of Moral and Social Studies* 8 (1993), pp. 153–74.
—*Social Trust and Human Communities*, Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1997.
—'Trust and Testimony: Nine Arguments on Testimonial Knowledge', *International Journal of Moral and Social Studies 8* (1993), pp. 21–39.
—'Trust, Distrust, and Feminist Theory,' *Hypatia* 7 (1992), pp. 16–33.
Grant, R. G., 'The Politics of Equilibrium', *Inquiry* 35 (1993), pp. 423–46.
Hanfling, O., 'How We Trust One Another', *Philosophy* 83 (2008), pp. 161–77.
Hardin, R., 'Do we Need Trust in Government?', in M. E. Warren (ed.), *Democracy and Trust*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
—*Trust and Trustworthiness*, New York: Russell Sage Foundation, 2002.
—'Trustworthiness', *Ethics* 107 (1996), pp. 26–42.
Hardwig, J., 'The Role of Trust in Knowledge', *The Journal of Philosophy* 88 (1991), pp. 693–708.
Harper, R. H. R. (ed.), *Trust, Computing, and Society*, New York: Cambridge University Press, 2014.

Hartmann, M., 'Einleitung', in M. Hartmann and C. Offe (eds), *Vertrauen: Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt/ New York: Campus Verlag, 2001.

Hawley, K., 'Trust, Distrust and Commitment', *Noûs* 48 (2014), pp. 1–20.

Hawthorn, G., 'Three Ironies in Trust', in D. Gambetta (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford: Basil Blackwell, 1990.

Hertzberg, L., *The Limits of Experience*, Helsinki: Acta Philosophica Fennica, 1994.

—'On the Attitude of Trust', in Lars Hertzberg, *The Limits of Experience*, Helsinki: Acta Philosophica Fennica, vol. 56, 1994; first published in *Inquiry* 31 (1988), pp. 307–22.

—'On Being Trusted', in A. Grøn and C. Welz (eds), *Trust, Sociality, Selfhood*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

Hinchman, E., 'Telling as Inviting to Trust', *Philosophy and Phenomenological Research* 70 (2005), pp. 562–87.

Hobbes, T., 'Human Nature', in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. IV, London: John Bohn, 1840.

—*Leviathan*, London: Penguin, 1981.

Holland, R. F., *Against Empiricism*, Totowa, NJ: Barnes & Noble, 1980.

Hollis, M., *Trust Within Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Hume, D., 'Enquiry Concerning Human Understanding', in D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford: Clarendon Press, 1902.

Jackson, J., *Truth, Trust and Medicine*, London: Routledge, 2001.

Johnson, P., *Frames of Deceit*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Johnsson, L., *Trust in Biobank Research: Meaning and Moral Significance*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2013.

Johnsson, L., Helgesson, G., Hansson, M. G. and Eriksson, S., 'Adequate Trust Avails, Mistaken Trust Matters: On the Moral Responsibility of Doctors as Proxies for Patients' Trust in Biobank Research', *Bioethics* 27 (2013), pp. 485–92.

Jones, K., 'Trust as an Affective Attitude', *Ethics* 107 (1996), pp. 4–25.

—'Trusting Interpretations', in P. Mäkelä and C. Townley (eds), *Trust: Analytic and Applied Perspectives*, Amsterdam: Rodopi, 2013.

—'Trust: Philosophical Aspects', in N. Smelser and P. Bates (eds), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Elsevier Science, Amsterdam, 2002.

Kant, I., 'An Answer to the Question: What is Enlightenment?', in I. Kant, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant:*

Practical Philosophy, trans. and ed. M. J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
—*Critique of the Power of Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
—*Grounding for the Metaphysics of Morals*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1981.
—'On a Supposed Right to Tell Lies from Benevolent Motives', in *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, trans. Thomas Kingsmill Abbott, 4th rev. edn, London: Longmans, Green and Co., 1889.
Kohn, M., *Trust: Self-Interest and Common Good*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
Korkman, J., *How (not) to Interview Children: Interviews with Young Children in Sexual Abuse Investigations in Finland*, Åbo: Åbo Akademi University Press, 2006.
Krebs, J. R. and Dawkins, R., 'Animal Signals: Mind-reading and Manipulation', in J. R. Krebs and N. B. Davies (eds), *Behavioural Ecology: An Evolutionary Approach*, 2nd edn, Sunderland, MA: Sinauer, 1984.
Kurtén, T., 'Suspicion Concerning World-views', in T. Kurtén, *På väg mot det postsekulära. Tankar under femton år*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. Studies in Systematic Theology and Worldviews 2, 2014.
Lagerspetz, O., *Trust: The Tacit Demand*, Dordrecht: Kluwer, 1998.
—'Vertrauen als geistiges Phänomen', in M. Hartmann and C. Offe (eds), *Vertrauen: Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt/ New York: Campus Verlag, 2001.
Lagerspetz, O. and Hertzberg, L., 'Trust in Wittgenstein', in P. Mäkelä and C. Townley (eds), *Trust: Analytic and Applied Perspectives*, Amsterdam: Rodopi, 2013.
Leder, D., *The Absent Body*, Chicago: Chicago University Press, 1990.
Løgstrup, K. E., *Den etiske fordring*, København: Gyldendal, 1962. Published in English as *The Ethical Demand*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997.
Luhmann, N., 'Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives', in D. Gambetta (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford: Basil Blackwell, 1990.
—*Trust and Power*, Chichester: Wiley, 1979.
McGinn, M., *Sense and Certainty*, Oxford: Blackwell, 1989.
MacIntyre, A., *After Virtue*, Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press, 1981.
—'The Privatization of Good', *Review of Politics* 52 (1990), pp. 344–61.
McMyler, B., *Testimony, Trust, and Authority*, New York: Oxford University Press, 2011.

MacPherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Oxford University Press, 1962.
Malcolm, N., *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford: Oxford University Press, 1984.
Möllering, G., 'Rational, Institutional and Active Trust: Just do it?', in K. Bijsma-Frankena and R. K. Woolthuis (eds), *Trust Under Pressure: Empirical Investigations of Trust and Trust Building in Uncertain Circumstances*, Cheltenham, Glos.: Edward Elgar Publishing, 2005.
Moore, G. E., *Selected Writings*, Thomas Baldwin (ed.), London: Routledge, 1993.
Moran, R., 'Getting Told and Being Believed', *Philosophers' Imprint* 5 (2005), pp. 1–29.
—'Problems of Sincerity', *Proceedings of the Aristotelian Society* 105 (2005), pp. 325–45.
O'Neill, O., *A Question of Trust. Reith Lectures 2002* (BBC Radio 4) http://www.bbc.co.uk/radio4/reith2002/lecture2.shtm [accessed 18 August 2012].
Origgi, G., *Qu'est-ce que la confiance?*, Paris: Vrin, 2008.
Owens, D., *Reason without Freedom*, New York: Routledge, 2000.
Pagden, A., 'Trust in Eighteenth-century Naples', in D. Gambetta (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford: Blackwell, 1990.
Pascal, B., *Pensées de Blaise Pascal, Texte de Léon Brunschvicg*, Paris: Samizdat, 2010 http://www.samizdat.qc.ca/arts/lit/Pascal/Pensees_brunschvicg.pdf [accessed 29 December 2014].
Pedersen, E. O., 'A Kantian Conception of Trust', *Sats* 13 (2012), pp. 147–69.
Pettit, P., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton: Princeton University Press, 2008.
Plato, *Gorgias*, London: Penguin Books, 1971.
Putnam, R. D., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster, 2000.
Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
Robinson, C. C., *Wittgenstein and Political Theory: The View from Somewhere*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
Ross, A., 'Why do we Believe what we are Told?', *Ratio* 28 (1986), pp. 69–88.
Rousseau, D. M., Sitkin, G. B., Burt, R. S. and Camerer, C., 'Not So Different After All: A Cross-discipline View of Trust', *Academy of Management Review* 23 (1998), pp. 393–404.
Schneier, B., *Liars and Outliers: Enabling the Trust That Society Needs to Thrive*, Indianapolis: John Wiley & Sons, 2012.

Shakespeare, W., 'Othello, the Moor of Venice', in *The Complete Works of William Shakespeare*, Chatham River Publishers, New York, 1987.
Simpson, E., 'Reasonable Trust', *European Journal of Philosophy* 21 (2011), pp. 402–23.
Simpson, T. W., 'Computing and the Search for Trust', in R. H. R. Harper (ed.), *Trust, Computing, and Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
Skinner, Q., *Visions of Politics: Volume III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
Skirbekk, H., 'Et praktisk syn på tillit til velferdsstater. Intervju med Onora O'Neill', in H. Skirbekk and H. Grimen (eds), *Tillit i Norge*, Oslo: Res Publica, 2012.
—*The Patient's Trust – Theoretical Analyses of Trust and a Qualitative Study in General Practice Consultations*, Oslo: Faculty of Medicine, University of Oslo, 2008.
Stoutland, F., 'In Defence of a Non-psychologistic Account of Reasons for Action', in C. Gefwert and O. Lagerspetz (eds), *Wittgenstein and Philosophical Psychology. Essays in Honour of Lars Hertzberg*, Uppsala: Uppsala Philosophical Studies Vol. 55, 2009.
Sztompka, P., *Trust. A Sociological Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
Taddeo, M., 'Modelling Trust in Artificial Agents, A First Step Toward the Analysis of e-Trust', *Minds and Machines* 20 (2010), pp. 243–57.
—'The Role of e-Trust in Distributed Artificial Systems', in C. Ess and M. Thorseth (eds), *Trust and Virtual Worlds: Contemporary Perspectives*, New York: Peter Lang, 2011.
Thomas, L., *Living Morally*, Philadelphia: Temple University Press, 1989.
Travis, C., 'Pragmatics', in B. Hale and C. Wright (eds), *Companion to the Philosophy of Language*, Oxford: Blackwell Publishers, 1997.
Wanderer, J. and Townsend, L., 'Is it Rational to Trust?', *Philosophy Compass* 8 (2013), pp. 1–14.
Warren, M. E. (ed.), *Democracy and Trust*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
Watson, R., 'Trust in Interpersonal Interaction and Cloud Computing', in R. H. R. Harper (ed.), *Trust, Computing, and Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
Webb, M. O., 'Why I Know about as Much as you: A Reply to Hardwig', *The Journal of Philosophy* 90 (1993), pp. 260–70.
Weil, S., 'Human Personality', in Siân Miles (ed.), *Simone Weil – An Anthology*, London: Virago Press, 1986.

—'The "Iliad": Poem of Might', in S. Weil, *Intimations of Christianity among the Ancient Greeks*, London: Ark Paperbacks, 1987.

Williams, B., 'Formal Structures and Social Reality', in D. Gambetta (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford: Blackwell, 1990.

Winch, P., 'Authority', in A. Quinton (ed.), *Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1972. Originally published in *Proceedings of the Aristotelian Society* 32 (1959), pp. 235–40.

—'Certainty and Authority', *Philosophy* (supplement) 1990, pp. 223–37. Republished in A. Phillips Griffiths (ed.), *Wittgenstein Centenary Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

—'How is Political Authority Possible?', ed. D. Z. Phillips, *Philosophical Investigations* 25 (2002), pp. 20–32.

—*Ethics and Action*, London: Routledge & Kegan Paul, 1972.

—*The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul, 1958.

—'Lectures on Ethics and Value Theory at the University of Illinois, Urbana-Champaign, 1990' (notes by O. Lagerspetz, MS on file with the present author).

—'Seminars on Authority at the University of Illinois at Urbana-Champaign, 1991' (notes by O. Lagerspetz, MS on file with the present author).

—*Simone Weil: 'The Just Balance'*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

—*Trying to Make Sense*, Oxford: Blackwell, 1987.

Wittgenstein, L., *The Blue and Brown Books*, New York: Harper & Row, 1965.

—*On Certainty*, New York: Harper & Row, 1972.

—*Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1953.

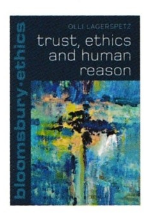
—*Zettel*, Berkeley: University of California Press, 1967.

Wolgast, E., *The Grammar of Justice*, Ithaca: Cornell University Press, 1987.

von Wright, G. H., *Explanation and Understanding*, New York: Cornell University Press, 1971.







الثقة
والأخلاق والعقل البشري

يعكس التنوع الحاصل في المقاربات التي تتعامل مع مفهوم الثقة في الفلسفة حقيقة أنّ اهتماماتنا متنوعة، من الاهتمامات الهوبزية - نسبة إلى توماس هوبز - لإمكانية التعاون العقلاني إلى المعالجة الفيتغنشتاينية لموضع الثقة في المعرفة. أن تتحدث عن الثقة لا يعني أن تصف الفعل البشري فحسب، بل يعني أيضاً أن تأخذ منظوراً عنه وتتفاعل معه.

يُعيد أُولي لاغرسبيتز بثّ الحياة في الجدل الفلسفي من خلال إظهار كيف أنّ الأسئلة حول الثقة هي في صميم التحليلات العميقة لطبيعة الفاعلية البشرية والعقلانية البشرية وأنّ هذه القضايا، بدورها، تقع في قلب الأخلاق الفلسفية.

يُعدّ هذا الكتاب مثالياً لأولئك الذين يشتبكون مع هذه القضايا للمرة الأولى. إذ يوفّر تقييماً شاملاً ومُتّقداً لمفهوم الثقة في الفلسفة الأخلاقية.

"يُعد هذا الكتاب إضافة مرحّباً بها للغاية في مناقشة موضوع يتزايد الاعتراف به بوصفه موضوعاً حاسماً في الفهم المناسب للفاعلية، العقلانية، والأخلاق. يُقدّم لاغرسبيتز استقصاء مفيداً للرؤى الفلسفية حول موضع الثقة وأهميتها في الحياة الإنسانية، إلى جانب تقديم مساهمته القيّمة والمميزة في النقاش. إنها قراءة ضرورية لجميع العاملين في هذه المجالات والمجالات ذات الصلة".

ديفيد **كوكبرن**، أستاذ فلسفة فخري في جامعة ويلز، ترينيتي سانت ديفيد، المملكة المتحدة.

د. مصطفى سمير عبد الرحيم: طبيب أسنان من العراق، مهتم بفلسفة اللغة والعقل

صدرت له عدة ترجمات:

- فتجنشتاين و"في اليقين"
- في صحبة الوعي (موسوعة بلاكويل عن الوعي)
- موسوعة بلومزبري في فلسفة الطب النفسي
- فيتغنشتاين وميرلوبونتي (تحقيق في جليل أوجه الشبه والاختلاف ودقيقهما بينهما).

ابن النديم للنشر والتوزيع
51 شارع نهار بلعيد قويدر - وهران
هاتف: 03 76 20 661 213 +
فاكس: 88 97 25 41 213 +
ص.ب: 357 السانيا زرباني محمد
وهران - الجمهورية الجزائرية
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون
الحمراء - شارع ليون - برج ليون، ط6
ص.ب. 113/6058
خلوي: 28 28 69 3 961 +
هاتف: 37 04 74 1 961 +
بيروت - لبنان
email: rw.culture@yahoo.com

ISBN 978-9931-599-47-0

